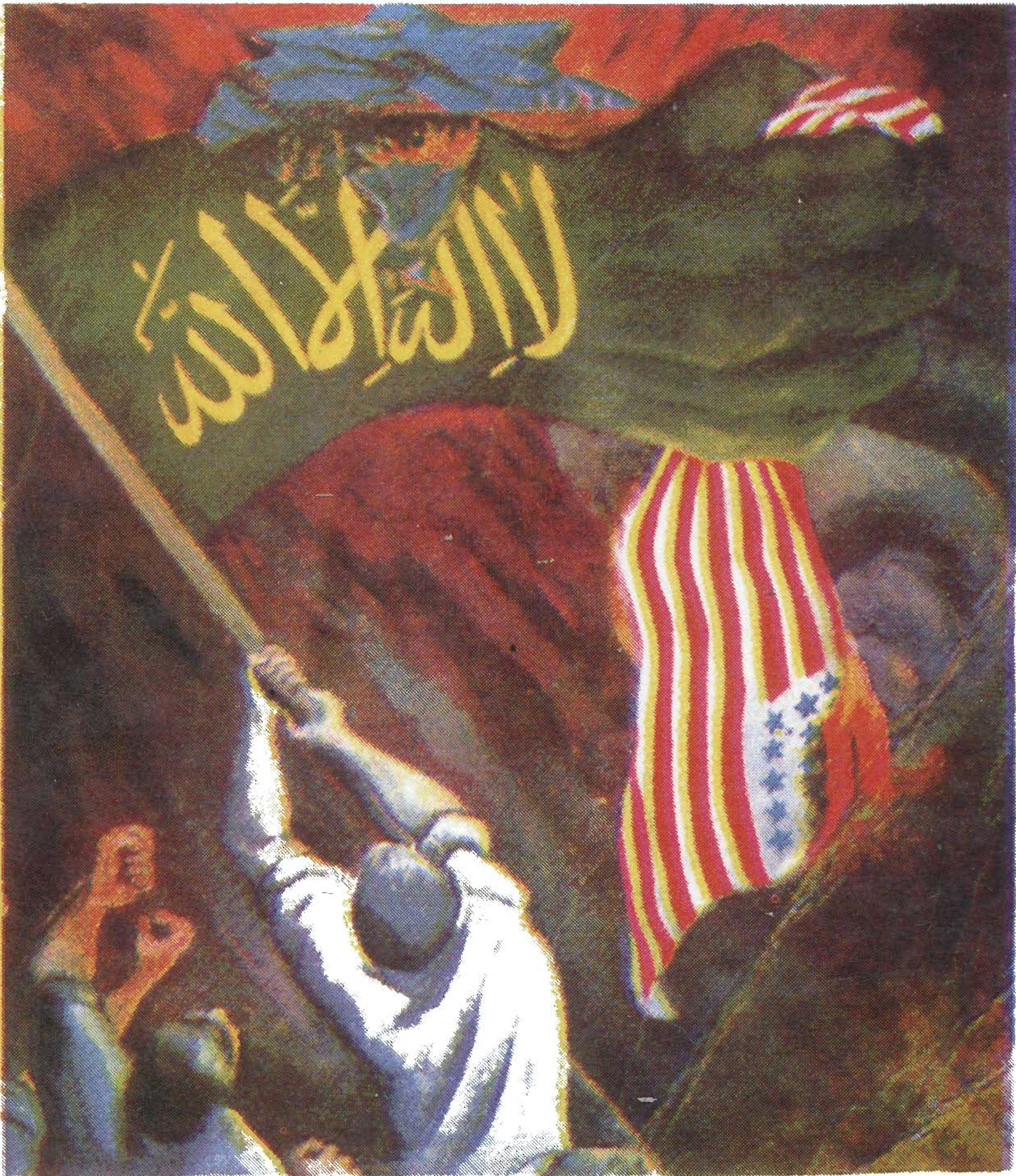


فريد هاليداي

الإسلام وخرافة المواجهة

الدين والسياسة في الشرق الأوسط

ترجمة: محمد مستجير



مكتبة مديولس

الإسلام في العراق الحديث
د. محمد باقر الصدر

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى ١٩٩٧م

فريد هاليداس

الإسلام وخرافة المواجهة

الدين والسياسة في الشرق الأوسط

ترجمة

محمد مستجير

الناشر: مكتبة مدبولي

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب

Islam and The Myth of Confrontation
Religion and Politics in The Middle East

Fred Haliday بقلم

J. b. Tauris الناشر من دار

في عام ١٩٩٦

فريد هاليداي

أستاذ «العلاقات الدولية» في مدرسة لندن للاقتصاديات، صدرت له كثير من الكتب من بينها «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (١٩٧٤) و«إيران .. الديكتاتورية والتنمية» (١٩٧٨) و«صناعة الحرب الباردة الثانية» (١٩٨٣) و«الحرب الباردة والعالم الثالث» (١٩٨٨) و«الثورة والسياسة الخارجية: حالة اليمن الجنوبي، ١٩٦٧ - ١٩٨٧» (١٩٩٠) و«العرب في المنفى، الجاليات اليمنية في الحاضر البريطاني» (١٩٩٢) و«إعادة التفكير في العلاقات الدولية» (١٩٩٢) فضلا عن كثير من الأبحاث والمقالات الصحفية.

إلى ذكرى

مانوشيهر كالتارس

شكر الله باكنچاد

عبد الرحمن قسم الله

سيد سلطانپور

الأصدقاء والديمقراطيين الإيرانيين

وخصوم ديكتاتورية مكرسة دينيا

شكر

تعكس الفصول التالية مساعدة كثيرين في الشرق الأوسط وخارجه ممن منحوني وقتهم وتفهمهم أكثر من ثلاثة عقود. وأود أن أقدم شكرا خاصا إلى نيكي كيدى وكنعان مكية وأفشاني ناچامبادى وروجر أوين وچيم بول وچوستورك وسامى زبيدة لنظراتهم الثاقبة إلى الشرق الأوسط المعاصر، وفي المقام الأول إلى ماكسين مولينو - زوجتى - التى قاسمتنى كثيرا من الأحداث والمناقشات التى تناولتها هذه الصفحات. وكانت إيما سنكليرويب بدار آى . بى . توريس هى كل ما ينبغى أن يكون عليه الناشر - مشجعا وملحا وصبوراً - ولولاها لما رأى هذا الكتاب النور. وأدين بالشكر كذلك إلى أولئك الذى استجابوا بسخاء إلى حاجتى إلى التوجيه فى مجال دراستهم، وإلى مساعدات خاصة فى البحث - كاترينا دالاكورا وبرنارد جونسون وريتشارد سول وآشين فانيك. وهناك كثيرون فى الشرق الأوسط نفسه أود أن أشكرهم، لكن الظروف السائدة فى بلدانهم، والتى لا تتعلق كثيرا بالدين وإنما بالطغيان، تجعل هذا مستحيلا فى الوقت الحالى.

ويود المؤلف والناشر أن يشكرا الجهات التالية على سماحها بنشر مواد سبق أن نشرت فى أشكال أخرى وتظهر هنا فى صورة منقحة : دار نشر ماكميلان، مطبوعات جامعة مالطة، «ذى ريفيو أوف انترناشيونال ستاديز»، مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، جامعة كاليفورنيا، الملحق الأدبى لصحيفة التايمز، «بولتيكال ستاديز»، «ذى بريتيش جورنال أوف ميدل ايسترن ستاديز».

وقد نشرت صورة أولى من الفصل الأول فى راي بوش (تحرير) «النظام العالمى» (كمبريدج: بوليتى، ١٩٨٧).

ونشر الجانب الرئيسى من الفصل الثانى أولا فى «جورنال أوف انترناشيونال أفيرز» (كولومبيا، نيويورك)، شتاء ١٩٨٢ / ١٩٨٣، المجلد ٣٦، العدد ٢، وأعيد

نشره في فريد هاليداي وحمزه العلوي (تحرير) «الدولة والايديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» (لندن : ماكميلان ١٩٨٨)، وأدرجت مواد اضافية من «سياسة الأصولية الاسلامية : إيران وتونس وتحدى الدولة العلمانية» في ستانلي فيورني وفيككتور ماليا - ميلانيز (تحرير)، و «مالطة : دراسة حالة في التيارات الدولية المتقاطعة» (فالتا : مطبوعات جامعة مالطة، ١٩٩١) وأعيد نشره في أكبر أحمد وهاشم دوان (تحرير) «الإسلام والعولمة وما بعد الحداثة» (لندن : روتليدج، ١٩٩٤).

ونشرت صورة مبكرة من الفصل الثالث في «ريفيو أوف انترناشيونال ستاديز»، المجلد ٢٠، العدد ٢، أبريل ١٩٩٤.

ويجمع الفصل الرابع بين مواد نشرت في الأصل في بيقرلي كراوفورد وبيتر شولز (تحرير) «المآزق الأوروبية بعد ماستريشت» (بيركلي : مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، ١٩٩٣) والملحق الأدبي لصحيفة التايمز، ١٤ - ٢٠ أبريل ١٩٨٩.

وظهرت صورة من الفصل الخامس في «بوليتيكال ستاديز»، يوليو ١٩٩٤. ويستند الفصل لسابع إلى نص المحاضرة السنوية للجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط التي أقيمت في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، لندن، في ٢ مارس ١٩٩٣. وكانت صورة أولى لها قد نشرت في «ذي بريتيش جورنال أوف ميدل ايسترن ستاديز»، المجلد ٢٠، العدد ٢٢، ١٩٩٣.

تمثل الفصول التالية جزءاً من عملية تأمل طويلة في الشرق الأوسط المعاصر ومختلف طرق التفكير في هذه المنطقة وتحليلها. وبعض الأفكار التي تتصدى لها كانت أساساً للكتابات عن الشرق الأوسط سنوات طويلة وأثارت بالفعل جدالاً كبيراً. وبعضها الآخر -- وليس أقلها شأناً ظهور الحركات الإسلامية واستجابات المنطقة لنهاية الحرب الباردة -- أحدث عهداً، لكنها تتداخل الآن مع المناقشات الأقدم والأطول عهداً.

وقد حاولت أنا نفسي في دراسات سابقة أن أقدم تحليلات لبلدان محددة في الشرق الأوسط، أو لفترات في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، وبعض فصول هذا الكتاب تمضى في هذا الاتجاه^١. غير أنني سعت هنا إلى أن أتعرض لبعض مسائل التفسير والتحليل الأوسع، وأن ألقى الضوء وأنا أفعل هذا على الشرق الأوسط المعاصر، وأن أربط دراسة المنطقة بالاتجاهات الأوسع في العلوم الاجتماعية. وإذا كانت هناك فكرة واحدة تكمن خلف هذه الأبحاث فهي إنكار الافتراض الشائع بأن الشرق الأوسط حالة فريدة، تختلف تماماً عن بقية العالم، وغير مفهومة لمن هم خارجه. إنها محاولة -- غير كاملة ومؤقتة بالضرورة -- لفهم هذه المنطقة بالنظر إليها داخل هيكل أوسع من العمليات الدولية، وباللجوء إلى نظام فكري عام الانطباق.

ويركز عدد من الأبحاث على قضية الإسلام باعتباره ديناً وباعتباره ظاهرة سياسية في آن واحد، يعتنقه البعض، ويندد به آخرون. ومن الضروري أن نميز هنا بين معنيي التعبير، وأن نبحث القضايا المتميزة التي يثيرها كل تعريف. ومن ثم فإنني أود أن أجرى تمييزاً واضحاً بين: إسلام و «إسلام»؛ والإسلام بالمعنى الأول -- أى باعتباره ديناً -- يعتنق بعض المبادئ الواضحة، يقوم كنسق من الإيمان بما فوق الطبيعة، وما يرتبط بذلك من مسائل الأخلاق والقدر والغاية وتلك مسألة تهم المؤمنين

(١) «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» هارموندزويرث؛ بنجوين، ١٩٧٤، و «إيران، الديكتاتورية والتنمية» (هارموندزويرث بنجوين، ١٩٧٨)، ومع ماكسين مولينوز «الثورة الأنثوية» (لندن فيرسو، ١٩٨٢)؛ و «الثورة والسياسة الخارجية: حالة اليمن الجنوبي، ١٩٦٧ - ١٩٨٧» (كمبريدج: مطبوعات جامعة كامبردج، ١٩٩٠)، و «العرب في المنفى، الجاليات اليمنية في الحضر البريطاني» (لندن: آي. بي. توريس، ١٩٩٢).

واللاهوتيين وليست موضوعاً للفصول التالية : فالحق أنني لست مؤهلاً لمناقشة الإسلام بهذا المعنى اللاهوتي، ولا أدعى القيام بذلك. أما عن المعنى الثانى للتعبير - «الإسلام» باعتباره نظاماً اجتماعياً وسياسياً - فينبغى أن يتضح سريعاً أنني لا أعتقد أننا نكسب الكثير بالنظر إلى الواقع الاجتماعى - السياسى الذى ينطبق عليه هذا التعبير وكأنه جزء من ظاهرة واحدة. فليس هناك الكثير مما يمكن شرحه أو مدحه أو شجبه - كموضوع للتحليل الاجتماعى والسياسى أو كقوة فى الشؤون الدولية - بالرجوع إلى «إسلام» موحد. وما نحتاجه هو دراسة كاملة لمجتمعات ونظم سياسية بعينها، وللاستخدامات - التى اختلفت باختلاف الزمان والمكان - للرموز والمبادئ الإسلامية، «فالإسلام» كموضوع للدراسة ينبغى أولاً أن نذيه لنجعله شيئاً عينياً فى دراسة أحداث وأوقات وأماكن بعينها.

وخلف هذه القضايا التى تبرز فى الشرق الأوسط، وأن لم تكن خاصة به - توجد أفكار أوسع فى التحليل الاجتماعى لاغنى عنها حالياً فى الدوائر الأكاديمية ودوائر السياسة العامة، وتلقى الضوء على المناقشة فى هذا الكتاب. ومن هذه القضايا مسألة ما إذا كانت العلاقات الدولية المعاصرة تتركز أولاً تتركز على ما أسماه صمويل هانتنجتون «صدام الحضارات» الذى يتخذ فيه النزاع بين الدول، بصورة متزايدة، شكل منازعات حضارية، وانقسام العالم إلى كتل متنافسة^{٢١}. وهناك بالتحتم الكثير مما يروق فى هذا التدليل، فكثير ممن يتحدثون السيطرة الغربية، أو ممن يسعون إلى الدفاع عنها، يفعلون ذلك بالحديث عن «الحضارة» كوسيلة للتوجيه وإضفاء المشروعية. ويبدو معنى التاريخ لكثير من هؤلاء الناس أنفسهم بعبارات من مجموعة من هذه المنافسات ثنائية الأقطاب - ما أسماه أرنولد توينبى منذ وقت طويل «التحدى والاستجابة». ومع انقضاء الحرب الباردة، يبدو أن ثمة نزاعات أخرى ستحل محلها من بينها النزاع بين الإسلام والغرب. وقد يبدو ظهور «الخطر الإسلامى» مثل هذه الحالة بالتحديد، تماماً كما أن هناك كيانات متزايدة من الكتابات يربط بين قوة الشرق الأقصى الاقتصادية والاستراتيجية النامية وبين القيم «الكونفوشية».

(٢) صمويل هانتنجتون «صدام الحضارات؟»، فورين آفيرز، صيف ١٩٩٣.

غير أن لمثل هذا النهج - رغم ما يتسم به من إغراء - حدوده. وفي المقام الأول ليس واضحاً بأي حال أن الاختلاف الحضارى كان أساساً للنزاع الدولى فى التسعينات أو فى أى وقت آخر، فالنزاعات التجارية بين اليابان والولايات المتحدة، أو المنافسات على النفوذ بين روسيا والدول الغربية، ليست لها سوى علاقة بعيدة بالحضارة. وبالمثل فإن النزاعات التى تنغمس فيها دول الشرق الأوسط حول أسعار النفط أو الأسلحة النووية أو الأراضى مثلاً تتضمن شواغل دنيوية صريحة. والأهم من ذلك أن تعبير «الحضارة» نفسه يثير تساؤلات، فقد استخدم فى الأصل - فى أوائل الفترة الحديثة - مقابلاً للبربرية أو الوحشية^٢. ويفترض الاستخدام التالى - الذى يشير إلى كتل ثقافية أو دينية، أن مثل هذه الكيانات توجد كمعطيات متماسكة تاريخية، وأن من الممكن تعبئة قوى دولية حولها. وترمى الفصول التالية إلى إيضاح أن ما قد يبدو لمن هم خارج مجتمع ما أو ما يعرضه ذرائعاً من هم داخله - باعتباره حقائقاً جوهرية خالدة هى فى الواقع ابتداءات ذات أصل سياسى واجتماعى حديث، خلقت واستخدمت لأغراض معاصرة، «فالحضارة» مثل الأمم والتقاليد والطوائف - تعابير تدعى واقعاً وحجية هى ذاتها مشار تسأول، وتستند إلى تقاليد يتضح - عند الفحص الدقيق - أنها خلقت معاصر.

والقضية الثانية التى يثور بشأنها جدال كثير فى الفكر الاجتماعى المعاصر هى قضية الكلية والنسبية : وهى ما إذا كان من الممكن - أو المرغوب فيه - تحليل مختلف المجتمعات وتقييمها على أساس معايير متشابهة أم أن علينا أن نقبل أن لكل جماعة وأمة معانيها وقيمها التى تستبعد مثل هذا «السرد» الكلى فقد تعزز نقد الكلية وهو نقد موجود فى الفكر الفلسفى منذ عهد طويل - فى السنوات الأخيرة من ثلاثة مصادر : من أولئك الذى يتحدثون مكانة الغرب من زاوية ما يمكن أن يسمى بعبارة واسعة موقفاً «معادياً للامبريالية»، أو متعدد الحضارات ومن أولئك الذين ينكرون - مثل أنصار ما بعد الحداثة - أولوية كل «سرد كبير» أو مجموعات المفاهيم الموحدة، ومن فلاسفة الأخلاق الذين ينكرون أولوية العقل، وخاصة فى

(٣) راييموند ويليامز «كلمات رئيسية» (لندن، فونتانا / كروم هيلم، ١٩٧٦)، ص ٤٨ - ٥٠

صورته التنويرية. وبشكل عام تدعو هذه المصادر إلى تفادى الخطابات الكلية، وقبول تنوع الأصوات في العالم المعاصر. وهم يقولون أن علينا أن ندرك أنه خلف كل خطاب كلي تكمن هياكل للسيطرة والقوة تقحم نظام مجموعة من الدول على غيرها من الجميع، وتفرض عقلانية زائفة على الخبرة الإنسانية.

وسرعان ما سيتضح فيما يلي أنني أتعاطف مع جزء من هذه الحجج. وأنفر بوضوح من جزئها الآخر، فتعدد الأصوات واقع، وواقع مرغوب، فيه سواء داخل المجتمعات أو فيما بينها، وهناك كثير من السياقات التي ينبغي الترحيب فيها بمثل هذا التعدد، فالقوة ومفهوم العقل القائم على الهيمنة قد صنعا الكثير لتشويه فهمنا للعالم المعاصر، وللقضايا الأخلاقية المتجسدة فيه. غير أن قولنا هذا لا يستلزم بالضرورة الزعم بأن كل الحجج متساوية في صحتها، التحليلية أو الأخلاقية، أو أنه ليست هناك قضايا يكون من المناسب فيها اللجوء إلى مفهوم الكلية، فالعبارات قد تكون أكثر أو أقل صحة، والقيم مرغوبة بدرجة أكثر أو أقل. وقبول التعدد لا يستبعد بذاته مثل هذه الأحكام. وهكذا يبقى من الممكن أن نسعى إلى اتفاق على تفسيرات لسبب وقوع حادث معين - حرب، ثورة، اتجاه اجتماعي - في ذات الوقت الذي ندرك فيه الاختلاف في نقاط البدء وفي المنظورات. وبالمثل هناك قضايا أخلاقية - وخاصة المتعلقة بالسلوك أثناء الحرب وبحقوق الإنسان - يمكن فيها تأكيد المعايير الكلية والدفاع عنها.

وترتبط بذلك أوثق الارتباط القضية التي يكثر الجدل حولها والمتعلقة بضرورة الإصغاء إلى أصوات من كانوا مستبعدين من الاعتبار من قبل وليس أقلها أصوات شعوب العالم الثالث. وإعادة التفكير المستمرة والدقيقة في التفسيرات السائدة للتاريخ والفكر السياسي حتى لمراعاة (هيرارشية) القوة في العالم المعاصر أمر مطلوب وممكن في آن واحد، وقد بدأت بالفعل في بعض المجالات، فكثيرا جداً ما خلقت احتكارات القوة احتكارات للمعرفة، ويتجلى هذا في دور الإمبريالية في خلق النظام الدولي، وفي التحيز الجنسي في عرض ما هو ابتداءً إنسانى مشروط باعتباره الطبيعى، وفي كلتا الحالتين - كما في كثير غيرهما - أن الألوان منذ وقت طويل لنقد هياكل القوة

واحتكارات المعرفة القائمة. غير أن من الخطأ أن نمضى من قبول الأرثوذكسيات القائمة إلى الزعم بأن كل البدائل جديدة بالترحيب، أو أنها متساوية فى صحتها. وفى المقام الأول فإن قولنا إن القوة والرغبة فى الابقاء عليها أو تبريرها يمكن أن تشوها معرفتنا ولغتنا لا يستتبع أوتوماتيكيا قبول أن العجز، والرغبة فى علاجه والجهود التى تبذل لذلك، ضمان للصحة، سواء من الناحية التفسيرية أو الأخلاقية، فإذا حل محل توفير السلطة قبول غير نقدى لكل صوت «من أسفل»، فلن يتحقق سوى تقدم ضئيل.

فظرف تعرض جماعة أو فرد للقهر يمكن بذاته أن يولد أشكاله المشوهة من الإدراك : التاريخ الأسطورى، والحقق والشوفينية تجاه الآخرين، ونظريات التآمر من كل الأنواع، وخيالات التحرر غير الواقعية. ومن المهم فى الوقت نفسه أن نتشكك فى البداية فى جداول أعمال ومصالح أولئك الذين يدعون التحدث باسم الصامتين : فمن أكثر دروس القرن العشرين حدة أن مشاريع التحرر أو الخطابات المرتبطة بها، قد تؤدي فى أيدى من ينصبون من أنفسهم قادة إلى أشكال بديلة من القهر والإنكار. وقد تقدم أشكال جديدة من التشوه تحت ستار الأصالة من أسفل. وقد أوضحت أنواعها العلمانية - نيدولوجيات اليسار السلطوية، النزعة القومية - وأنواعها الدينية - مختلف الأصوليات والطائفيات - هذا الأمر بما يكفى. ومن ثم فإن القوى التى كثيرا ما نعبأ ضد ما هو قهرى وعالمى - المحلى، الأصل، الطائفى - قد تخفى من البنبلة والدرائعية والقسر قسرا ما تخفيه الهياكل التى تدعى تحديها.

وتزداد أهمية الحاجة إلى حسن التمييز فى هذا الشأن لأن العبارات التى كثيرا ما تعرض فيها الحجج - «الغرب» مقابل «الشرق»، أو فى الواقع «الغرب» مقابل «البقية» - هى ذاتها مضللة. وكما أشارت مناقشة تعبير «الحضارة» بالفعل فإن، إلا تعامل مع عامل من التقاليد السياسية المتباينة : فالتعابير التى يتم بها تحدى لقوة والقيم الأوروبية هى ذاتها تعابير مأخوذة من التقاليد الأوروبية - الدولة القومية، الحقوق، الاستقلال، السيادة، الديمقراطية. وتماما كما أن المنافسة الاقتصادية الدولية تتعلق بنزاعات حول التجارة والاستثمار والأرباح داخل نظام عالمى خلقته القوى الأوروبية فسيستضح عند البحث الأوثق أن الجدال السياسى عن «الغرب» مقابل

«البقية» هو نزاع بين تفسيرات وأنواع مختلفة من التقاليد السياسية الغربية ذاتها. وفي الوقت نفسه فإن معاملة «الغرب» - وأوروبا بوجه خاص - ككل غير متمايز أمر ساذج تاريخياً، فتاريخ أوروبا، والنظم السياسية التي ولدها، هو ذاته متناقض، بمعنى أنه أنتج أفكاراً لكل من القهر والتحرر. وقد كان التاريخ الأوروبي ذاته نتاجاً لنزاع بين قوى سياسية واجتماعية. فأوروبا التي فرضت نظامها السياسي والاقتصادي على العالم قد طورت أيضاً إنعقادها الداخلي - بتكلفة هائلة خارجياً وكذلك داخلياً عبر حروب القرن العشرين العالمية وما صاحبها من نزاعات أيديولوجية. وطرح الخيارات عن القيم السياسية، أو أنواع السرد التاريخية المرتبطة بها، بعبارات نهج «أوروبي» مقابل نهج غير أوروبي، يصور الأول باعتباره «مركزياً عرقياً» والثاني باعتباره متحرراً من مثل هذه التداخيات الخصوصية، هو إنكار للتنوع وللنزاع القائم في كل تاريخ، هو إنكار للارتباط بين السيطرة والمقاومة المائل في كل المجتمعات، أوروبية كانت أو غير أوروبية. ومن ثم فإن للحجج المترتبة غاية مزدوجة، فإذا كان من الممكن أن تخدم إلى حد ما في تحدى التحاليل الأكثر تبسيطاً وتضليلاً للحركات الإسلامية والشرق الأوسط المعاصر فإنها قد تخدم أيضاً في أن توضح - استناداً إلى هذه المنطقة - حدود بعض النظريات العامة التي يفترض أنها صالحة عالمياً.

ومن ثم فإن «خرافة المواجهة» التي يشير إليها عنوان هذا الكتاب هي خرافة مدعمة من جانبين يبدو أن الظاهر متناقضين - من معسكر أولئك الذين يسعون في الغرب أساساً - ولكن ليس فيه وحده - إلى تحويل العالم المسلم إلى عدو آخر، معسكر من يدعون - داخل البلدان الإسلامية - إلى مواجهة مع العالم غير المسلم وخاصة الغربي. وهي تتضمن تدليلاً ينتقد أيديولوجيات أولئك الذين سعوا طويلاً إلى السيطرة على العالم المسلم ولكنه ينتقد أيضاً الكثير مما يقدم على أنه رد «بديل»، «أصلي»، «أصيل» من داخل هذه البلدان نفسها. وبهذا المعنى فلن يلقي الكتاب الترحيب من كلتا المجموعتين من الناس.

غير أن هذا النقد والمقاومة التي تشيرها عادة هذه الحجج - لن يبدد بذاته البلبلة التي تحيط بقضية «الإسلام» في العالم المعاصر. وهناك سببان رئيسيان لذلك الأول - كما يوضح هذا الكتاب بعدد من الطرق - أن دراسة الخرافات قد تكشف

الطابع الوهمي أو الزائف للخطاب، لكنها أيضاً تزيج القناع عن جدول الأعمال الكامن خلف ترويجها، فخرافات «الخطر الإسلامي» شأنها شأن خرافات الشرعية أو القومية، جزء من البضاعة البلاغية للصراع السياسي، يستخدمه كل ممن يريدون البقاء في السلطة ومن يتطلعون إلى بلوغ السلطة، وطالما بقيت هذه المصالح فيستمر توليد الخرافات - لإضفاء الشرعية، للتضليل، للإسكات، للتعبئة. وفضلاً عن ذلك، ورغم حقيقة أن هذه الخرافات يمكن أن تكشف باعتبارها زائفة، فإنها حالما تولد وتجذ تعبيراً عنها يمكن أن تكتسب حياة خاصة كبيرة، فخرافات الحقد العنصري مثلاً قد تبدأ كأكاذيب يتدعها كارهو الأجانب لكنها حالما تنقل إلى المملكة السياسية، وتنشر في سياقات المتوتر العرقي، تكتسب قوة وواقعا كانت تفتقر اليهما من قبل. وثمة عملية مشابهة تحدث مع «خرافة المواجهة» الخاصة بالإسلام، فمثل هذه الخرافات التي روجت ضد المسلمين يتبناها أيضاً الإسلاميون ليبرروا قضاياهم هم. وكل هذا ينبغي أن يقود إلى الحذر بشأن مدى الفعالية التي يمكن أن تكون لنقد الخرافة، وإن كان من المهم وقد قلنا ذلك ألا يمضي أولئك الذي يروجون الخرافة، من أي معسكر كانوا، دون أن يواجهوا تحدياً. وهذه - في الجوهر - هي غاية الفصول القادمة.



- ١ -

الشرق الأوسط والسياسة الدولية

مقدمة : أوهام الخصوصية

فى فترة ما بعد الحرب بدا الشرق الأوسط على الدوام المنطقة الأكثر اضطرابا وازعاجا من الناحية الاستراتيجية فى العالم الثالث كله، فهناك على أى حال - وفى الأزمة حول شمالى إيران فى عام ١٩٤٦ - بدأت الحرب الباردة. وفى أزمة السويس عام ١٩٥٦ وصلت التناقضات بين أوروبا والولايات المتحدة ذروتها، وهدد الاتحاد السوفيتى - للمرة الوحيدة المسجلة - بهجوم صاروخى مباشر على دول أوروبية غربية. وفى عامى ١٩٦٧ و ١٩٧٣ أحدثت الحروب العربية - الإسرائيلية أزمات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى أخطر من أى أزمة ثارت بشأن الهند الصينية أو أوروبا ولا تفوقها خطورة إلا الأزمة التى ثارت عام ١٩٦٢ حول كوبا. وقدمت الأعوام التالية لعام ١٩٧٠ أحداثا متتالية وضعت الشرق الأوسط فى مقدمة الاهتمام الدولى: زيادات أسعار الأوبك فى ١٩٧١ - ١٩٧٣، الثورة الإيرانية، الآلام الطويلة للحرب الأهلية اللبنانية والغزو الإسرائيلى للبنان، الحرب الإيرانية - العراقية فى ١٩٨٠ - ١٩٨٨، حرب الخليج فى ١٩٩٠ - ١٩٩١. ولعبت الأحداث فيما أسماه بريجنسكى مستشار الرئيس كارتر للأمن القومى «قوس الأزمات»، والذى يشمل أفغانستان وإيران واليمن الجنوبى واثيوبيا، دورا هاما فى بدء الحرب الباردة الثانية فى ١٩٧٨ و ١٨٧٩. وكانت الحرب بين إيران والعراق ثانى أطول حرب بين دولتين فى القرن العشرين، لا تقل سوى شهرين فقط عن النزاع الصينى اليابانى فى ١٩٣٧ - ١٩٤٥. وتضمنت الأحداث التى أعقبت غزو العراق للكويت من أغسطس ١٩٩٠ حتى مارس ١٩٩١ أزمة من أكبر الأزمات الدولية فى فترة ما بعد الحرب - سواء بالنسبة للشرق الأوسط أو للأمم المتحدة. ومن الواضح أن أحداث عقود الحرب الباردة - سواء قسا حدثها من حيث أثرها على العلاقات بين الشرق والغرب، أو تحدى سير السوق الدولية، أو التهديد الواضح للنظم القائمة فى المنطقة -

كانت ذات أهمية كبرى ومتواصلة، سواء للشرق الأوسط نفسه أو للعالم الخارجى، فليس من كبير عجب فى أن يبدو الشرق الأوسط للكثيرين أشد المناطق حرجا وتفجرا فيما بعد عام ١٩٤٥.

غير أن مثل هذا الانطباع يحتاج إلى قدر من التحفظ، وخاصة من حيث المنظور التاريخى، إذ يقال ان الشرق الأوسط كان ساحة قدر من الحروب بين الدول أكبر من أى منطقة أخرى فى العالم فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥، وقد تكفلت بذلك الحروب بين إسرائيل والعرب، وغزو العراق لجارتيه، ولكن من حيث المؤشرات الأخرى كانت مناطق أخرى فى العالم الثالث هى الأشد تنازعا: فقد كان الشرق الأقصى هو الذى شهد أكثر النزاعات تكلفة فى النصف الثانى من القرن العشرين، فى كوريا وفيتنام، تليه فى إفريقيا الجنوبية النزاعات فى أنجولا وموزامبيق^(١). وكان الشرق الأقصى أيضاً هو الذى شهد - مقترنا بهذه الحروب - أكبر مستويات الهبة السياسية (وفى المقام الأول فى الصين)، وهو الذى أصبح منذ الخمسينيات موقع أكبر التحولات الاقتصادية، وجزئيا نتيجة للحرب الباردة ذاتها. ومن ثم لم يكن الشرق الأوسط فى أى من هذه المؤشرات الثلاثة - تكلفة الحرب من الأرواح البشرية، ودرجة التعمئة السياسية، وسجل التحولات الاقتصادية - هو أبرز منطقة فى العالم التامى. ومع الاعتراف بأهمية المنطقة للنظام الدولى فى مجموعه فإن هناك حاجة للاحتراز مما يمكن أن يسمى «ترجسية إقليمية»، الاتجاه إلى رؤية مسار الأحداث هناك باعتباره فريدا فى دراميته بالمقارنة بمناطق العالم الأخرى.

وتكشف تغطية هذه المنطقة - سواء أكاديميا أو صحفيا - عن نسوبه آخر، هو

(١) كلفت الحرب الكورية (١٩٥٠ - ١٩٥٤)، ما بين مليونين وأربعة ملايين روح بشرية، وحروب فيتنام (١٩٤٥ - ١٩٧٥) ما يصل إلى ٤ ملايين روح بشرية. وكانت أكثر حروب الشرق الأوسط تكلفة هى حرب الجزائر (١٩٥٤ - ١٩٦٢) التى قتل فيها ما يقدر بمليون شخص والحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠ - ١٩٨٨)، التى يعتقد أن ثلاثة أرباع مليون شخص قد لقوا فيها مصرعهم. ويعتقد أن تكلفة الأرواح فى النزاع العربى - الإسرائيلى فى مجموعه منذ عام ١٩٤٨ - بما فى ذلك الهجمات الإسرائيلية على لبنان - بلغت ما بين ١٠٠٠٠٠ و ٢٠٠٠٠٠٠ نسمة، ويوجد أفضل تقدير للحسائر حتى منتصف السبعينات فى كتاب تريفوردى «النصر المراوغ: الحروب الإسرائيلية - العربية، ١٩٤٧ - ١٩٧٤» (لندن: ماكدونالد وجينز، ١٩٧٨).

الاتجاه إلى وقف الدقة التحليلية في وجه ما يبدو تطورات سياسية واجتماعية غير قابلة للفهم، أو على الأقل فريدة في نوعها، وبشكل ما فإن المعنى المتضمن هو ببساطة أن الشرق الأوسط لا يشبه أجزاء العالم الثالث الأخرى : فدينامياته ونزاعاته وأنماط سلوكه مختلفة. وأحد صور هذا النهج ذى النزعة الخصوصية، وهو ما سندرسه بتفصيل أكبر في الفصل السابع، هو ما أصبح يعرف باسم «الاستشراق» - زعم وجود منطقة خاصة يسودها الإسلام ولا تنطبق فيها قوانين العقلانية والأحكام المقارنة^٢. ويقال ان الطريقة الوحيدة لفهم مسلك مجتمعات الشرق الأوسط هي من خلال تحليل «الإسلام»: أن السياسة الطبقية أو الثورات أوحى الوعي الاجتماعي، ليست مطروحة هنا، أو أن الديمقراطية - في كل من شكلها الليبرالي أو الاشتراكي - ليست ممكنة في هذه البلدان. غير أن اغراءات الخصوصية ليست قاصرة على «المستشرقين»: ذلك أنها تشكل - في صورة محوارة بالطريقة المناسبة - جانبا كبيرا من الصورة الذاتية لدى شعوب الشرق الأوسط ذاتها.

فما من أحد يمكن أن يكون أكثر «استشراقاً» من القومي العربي الذي يتباهى بتفرد «العرب» وخصوصيتهم، ويقول ان أشكال القهر الموجودة في الأماكن الأخرى - والقائمة على الطبقة أو الجنس أو العرق - لا تعمل في العالم العربي. وبالمثل فإن رؤيا الإسلاميين الراديكاليين في السبعينات والثمانينات - والمتمثلة في الخميني وإن لم تقتصر عليه - تؤكد الطابع الاجتماعي والأخلاقي المختلف لشعوب الشرق الأوسط، فالرؤيا الإسلامية تنكر - صراحة - صلاحية ما يعتبر معايير تقييم غربية، علمانية، للعالم المسلم، فمنذ بداية السبعينات، وكجزء من خيبة الأمل الواسعة في أشكال الفكر الاشتراكي والعلماني السابقة - ركزت أعداد كبيرة من المثقفين العرب كذلك عملها على بحث عن هوية عربية، وكشف عما قدم على أنه «التراث»، «جذور» الحضارة والتاريخ العربيين. ويمكن أن نجد حتى ماركسيين سابقين وعربا من أصل مسيحي يمجّدون فضائل الحضارات العربية الإسلامية، ومن ثم فإن نزعة ماهوية ونسبية من ألوان كثيرة تسود نطاقا واسعا من مناقشة الشرق

(٢) انظر الفصل السابع لمناقشة هذه الظاهرة في كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق».

الأوسط داخل المنطقة وخارجها على السواء.

وكرر فعل على ذلك نشأ - كما هو متوقع - تيار مناقض ملح - وإن كان ما يزال تابعا - وهو تيار يضرب صفحا عن الإستثنائية البادية في الشرق الأوسط، ويسعى بدلا من ذلك إلى تشبيه التطورات في الشرق الأوسط - دون تحفظات كبيرة - بالتطورات في أوروبا أو المناطق الأخرى في العالم الثالث. وهكذا ففي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين رأت كثير من الكتابات الليبرالية - العربية والتركية والفارسية والأوروبية - أن المنطقة تتقدم نحو معايير ديمقراطية أكثر قبولا. وفي الأربعينات والخمسينات والستينات صور كيان من الكتابات الماركسية - بعضه أرثوذكسي موال للسوفييت وبعضه مستقل أو ماوى و يتطلع إلى أن يكون ماديا تاريخيا في نهجه - المنطقة بعبارات طبقية، دون إشارة تقريبا إلى عوامل القبيلة أو القومية أو الدين أو الفئة. وبدا هنا أن تعقيدات الاستشراق والماهوية الاستعمارية قد دحرت في النهاية تماما وحقا. وفي هذه التحليلات الطبقية دفعت «البورجوازية الصغيرة» و«البروليتاريا» و«القوى شبه الاقطاعية» وغيرها بنبات إلى المركز. وإذا تجسد الأزدهار الذى قاده الأوبك فى السبعينيات وأدى إلى زيادة مثيرة فى دخول الدول المنتجة، بدا كذلك لكثير من المحللين الاقتصاديين والاجتماعيين الأكثر أرثوذكسية وكأن نمط النمو الاقتصادى فى الشرق الأوسط يمكن أن يشبه على استحياء بنمط البلدان والنماذج الأخرى. وكان هذا هو الرأى الذى تبناه البعض بشأن الليبرالية الاقتصادية فى مصر، ولم يشع مثل هذا التفاؤل قدر ما شاع فى الكتابات عن إيران حيث توأطأت كل الكتابات فى السبعينات تقريبا بقدر ما مع الأوهام الأحادية والتبريرية لبرنامج الشاه التحديثى. غير أن كلا من هذه النهج الكلية النزعة دحضه التاريخ بوضوح: فلم تشهد نهاية القرن العشرين انتصار التقدم الليبرالى أو السياسة الطبقية المتشددة أو التحديث الرأسمالى الأرثوذكسى.

فشمة مشكلات كبيرة ترتبط بكل من النهج الخصوصى والكللى: فكلاهما قد انهار إلى حد ما على صخور الواقع التجريبي، وكلاهما يستند إلى افتراضات نظرية موضع تساؤل، وكلاهما أدى بوضوح وظائف ايديولوجية. غير أن لدراسة نهجهما الايديولوجية المتنازعة أكثر من أهمية عارضة، لأن هذه الايديولوجيات قد اعتنقتها

مجموعات داخل الشرق الأوسط وخارجه سعت إلى كسب السلطة على المجتمعات والاقتصادات. فخصوصية الاستعماري - شأن كلية نصير التحديث الرأسمالي - تعكس مصلحة مادية في المنطقة. وفضلا عن هذا فإن نسبة القوميين العرب أو الثوريين الإسلاميين تخدم وظيفة ايديولوجية مشابهة (أى الوصول إلى السلطة السياسية أو تأمينها). ومن ثم فإن ايديولوجيات مجتمع الشرق الأوسط - الاستثنائية والكلية - هى ذاتها لا تنفصل عن النمط العام للنزاع والتوتر فى مجتمعات الشرق الأوسط : فسواء تولدت من الخارج أو من الداخل فإنها جزء من التنافس على السلطة والموارد.

غير أن من الممكن اقتراح حل أولى لهذه المشكلة يلقي الضوء على التحليل التالى : فالنهج الخصوصى إزاء الشرق الأوسط، ونقيضه الكلى، يحويان حجتين متميزتين عن طابع مجتمعات الشرق الأوسط. إحداهما ما يمكن تسميته **خصوصية تحليلية**، ووفقا لها فإن المقولات المستخدمة لوصف هذه المجتمعات ذاتها يجب أن تكون نوعية خاصة بهذه المنطقة. ويمكن أن يقال إن القومى الذى يرفض السوسيولوجيا الويرية أو الماركسية باسم مفاهيم قومية أو إسلامية «أصيلة»، أو صورة منقحة من فكر ابن خلدون، يجسد هذه النسبية التحليلية. أما الأخرى فيمكن أن تسمى **الخصوصية التاريخية**، ووفقا لها لا يمكن أن تفهم خصوصيات الشرق الأوسط المعاصر إلا على ضوء التكوين التاريخى لمجتمعات وسياسات المنطقة. وفى مفهوم هذه الخصوصية الثانية لا ترجع خصوصية الشرق الأوسط إلى عدم صلاحية مقولات التحليل المطبقة فى الأماكن الأخرى للانطباق وإنما ترجع إلى العمليات النوعية للتكون التاريخى الذى مرت به دول الشرق الأوسط. ومن ثم فإن خصوصية الشرق الأوسط ينبغى أن ترى فى **الطريقة** التى نشأت بها تكويناته الاجتماعية المعاصرة: غير أن هذه الخصوصيات ستدرك على ضوء مقولات تحليلية كلية، وقد تكون أكثر إفصاحا بالتحديد لأنها ذات تطبيق عام ومقارن. وهذا النهج - الذى يقرن بين كلية تحليلية وخصوصية تاريخية - يمكن أن يتيح وسيلة لتفادى كل من النسبية الجامحة التى سادت مناقشة الشرق الأوسط فى السنوات الأخيرة والكلية المدهنة التى تطبق على الشرق الأوسط مخططات عامة عن العالم الثالث، دون أن

تأخذ في الاعتبار طابعه الخاص.

وتقرن بمسألة النسبية التحليلية مشكلة نظيرها الأخلاقي عند من يقولون من خارجه أن من الخطأ أن تنتقد مجتمعات الشرق الأوسط بعبارات مما يسمى «قيمتنا» سواء كانت حقوق الإنسان أو المرأة أو حرية التعبير أو حتى التعذيب. ويمكن هنا أن نعبد كيد الحجة التي ذكرت من قبل: أن معايير مثل هذه الأحكام ينبغي أن تكون كلية النص، حتى لو كان من الممكن أن نفهم القوى التاريخية المحددة التي أدت إلى تشويه بعينه في الشرق الأوسط. وترينا بعض المواقف الشائنة «لفهم» الغربي أو مجموعات «التضامن» في السنوات الأخيرة، ونقاد الامبرالية الغربية الذين يدافعون عن فرق لأعداء (البازداران) الخمينية أو ختان البنات في بعض المجتمعات العربية المسلمة إلى أن يمكن أن نقود مثل هذه النسبية. ولسنوات طويلة لم يستفد أحد من مثل هذه البلية قدر ما استفاد الدكتور العراقي صدام حسين، فمن انتقدوا وحشيات نظامه كثير ما اتهموا بالتواطؤ مع الامبرالية الغربية، وهو اتهام أكثر ما يكون زيفا حين يوجه إلى العرب - وفي المقام الأول العراقيين - الذين اعربوا عن هذا النقد.

كما أثرت النسبية التوسعية كذلك على مسائل الحقوق القومية - ومن الأمثلة الحيدة على ذلك موقف اليسار المتروبولي من النزاع العربي - الإسرائيلي. وإذا كانت أغلبية اليسار الغربي قد اتخذت في منتصف الستينات صف الفلسطينيين فإن الأغلبية قبل ذلك، وأقلية كبيرة منذ ذلك الحين - أخذت صف إسرائيل. وكان قليلون جدا هم الذين اتخذوا موقفا واضحا وانتقاديا ومستقلا في هذه القضية. وهناك ثنائ فعلا ذلك - وتعرضا من أجل هذا مرارا للتنديد - هما ايزاك دويتشر ومكسيم رودنسون^(١٣). وقد انتقد كلاهما شوفينية الدولة الإسرائيلية وقمعها، وأعلنا تأييدهما للدولة الفلسطينية، لكن كلا منهما حدد وعارض أيضا شوفينية كثير من الساسة

(١٣) نظر حالة الكاتب كنعان مكية الذي أثارت انتقاداته في «القسوة والصمت» (لندن، جوناثان كيب، ١٩٩٣) للنظام البعثي وللتواطؤ الواسع معه بين المثقفين العرب عاصفة من التسفيه من داخل العالم العربي. ومن الدوائر التبريرية خارجه.

(١٤) ايزاك دويتشر «الحرب العربية - الإسرائيلية: يوليو ١٩٦٧» في «اليهودي غير اليهودي ومقالات أخرى» الذي نشرته بمقدمه بقلمها تامارا دويتشر (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٦٨)؛ مكسيم رودنسون «إسرائيل والعرب» (لندن: بنجوين، الطبعة الثانية ١٩٨٢).

العرب، وهي شوفينية تنعكس باستخذاء في كثير من «العداء المتروبولي للامبريالية» الذي يدعو ببساطة إلى القضاء على دولة إسرائيل. وحيثما لم تكن التعبيرات المباشرة عن هذه النظرة تحظى بالترحيب كانت تعتق صيغ رمزية لها مثل المعادلة بين الصهيونية والعنصرية. أما الموقف الديمقراطي الواضح الذي تبناه كل من دويتشر ورودنسون فيقول ان كل قومية ينبغي أن تكون لها دولتها في فلسطين مقسمة. ومثل هذا الموقف يتطلب دراسة تفصيلية للقضايا المتضمنة واستعدادا سياسياً من جانب الطرفين لأن يتعدا بنفسيهما عن المعسكرين السياسيين اللذين نجحا تقريبا في احتكار حدود النقاش. والمأساة الكبيرة لمثل هذا الاهتمام الخارجي الكبير بالشرق الأوسط هي أنه قد اتخذ لأمد أطول مما يجب شكل تأييد هذه الشوفينية أو تلك في النزاع العربي - الاسرائيلي، وفي الواقع في النزاعات الأخرى.

المحددات : الخارجية والداخلية

البحث عن نمط أو سبب مشترك في النزاعات التي عصفت بالشرق الأوسط في العقود الأخيرة أمر عقيم^٥، فالمجتمعات ذاتها شديدة الاختلاف، وطابعها السياسي وتكوينات دولها شديدة التنوع، بما لا يسمح بأي تفسير ذاتي موحد. كما أن اثاره عامل خارجي مشترك سيكون بدوره مضللا. ولسنوات طويلة حاول كتاب الحرب الباردة أن يلقوا باللوم عن مشكلات الشرق الأوسط على الإسلام أو النفوذ السوفيتي: ونسب آخرون - بالدرجة نفسها من التبسيط - هذه الأحداث إلى فعل الامبريالية وحده. ومن المؤكد أن الامبريالية - المفهومة باعتبارها نظاما للسيطرة الخارجية الرسمية أو غير الرسمية - قد لعبت دورا - سواء فهمناه باعتباره التركة التاريخية للحكم الاستعماري والتغلغل الرأسمالي بكل تأثيرهما المدمر، أو باعتباره

(٥) ليس لتعبير «الشرق الأوسط» الذي استخدم للمرة الأولى في عام ١٩٠٢ معنى محدد، من حيث أن حدوده مرنة فيما بين استخدام وآخر. وأنا أستخدمه في هذا التحليل ليعني إيران وتركيا وإسرائيل و١٧ من أعضاء الجامعة العربية بعضهم من شمال أفريقيا (المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، سوريا، لبنان، الأردن، العراق، الكويت، البحرين، قطر، الامارات العربية المتحدة، عمان، اليمن، العربية السعودية). وتضم الجامعة العربية خمسة أعضاء آخرين، أربعة منهم ليسوا من الدول الناطقة بالعربية بالدقة - أي الدول التي تتحدث أغلبية سكانها العربية - لكنها انضمت للجامعة لأسباب المواءمة السياسية (موريتانيا، جيبوتي، الصومال، جزر القمر) في حين يمثل عضو خامس شعبا عربيا لكن ليست له دولة بعد (منظمة التحرير الفلسطينية).

ممارسة القوة الغربية (والأمريكية بوجه خاص) في المنطقة مباشرة أو من خلال الحلفاء المحليين. وينبغي أن تدرج العوامل الخارجية في الصورة؛ لكن النزاعات الإقليمية نشأت بالمثل عن قوة موجودة داخل هذه المجتمعات المتنوعة ذاتها. ويمكن رؤية ذلك بدراسة ثلاثة من هذه النزاعات: الحرب في لبنان من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠، والحرب الإيرانية - العراقية ١٩٨٠ - ١٩٨٨، وحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١. ويمكن لهذه النزاعات - إلى جانب أهميتها الجوهرية - أن تصلح أمثلة للطريقة التي تتداخل بها العوامل الداخلية والخارجية لتنتج التناحرات المحددة في الشرق الأوسط وتبقى عليها.

وقد انفجرت الحرب في لبنان في عام ١٩٧٥ من الأزمة طويلة العهد وغير المحلولة داخل هذا البلد، والتي كانت تتطور منذ الاستقلال عن فرنسا في عام ١٩٤٣^٦. فقد شكّل الترتيب السياسي الأول الذي تم التوصل إليه عند الاستقلال - الميثاق الوطني - شكلاً لتقاسم السلطة بين ممثلي البورجوازية المسلمين والمسيحيين: ووزعت المناصب في الدولة - من الرئيس فنانزلا حسب الانتماء الديني، وكان على النخبتين الطائفتين وحلفائهما أن تديرا سياسات الدولة معا. وكان على لبنان أن يشغل مكانا حذرا بالمثل داخل العالم العربي: فهو جزء من هذا العالم، لكنه معزول عن سياساته بقدر كبير.

وكانت المشكلة الكبرى في نظام عام ١٩٤٣ هذا هو أنه لم يعط اعتبارا كافيا للتغيير، الداخلي أو الخارجي، فداخليا تحول التوازن الديموغرافي لصالح المسلمين، في حين ظهرت داخل كل طائفة قوى اجتماعية جديدة لا تقبل سيادة نخبتها. وكانت أبرز حالة لهذه العملية الأخيرة هي ظهور الطائفة المسلمة الشيعية التي رفضت قيادة المسلمين السنيين، والتي شكلت جانبا كبيرا من سكان بيروت الفقراء. وقد انتهت فجأة محاولة أولى في الخمسينات لتحدي توازن القوى في لبنان أخذت تؤيد صعود القومية العربية في البلاد بتدخل مشاة البحرية الأمريكية في عام ١٩٥٨ بناء على طلب الزعيم والرئيس المسيحي كميل شمعون. وقد كان التدخل الأمريكي

(٦) أنظر لدراسة الخلفية، دافيد جليمور «لبنان البلد الممزق» (أكسفورد: مارتن روبرتسون، ١٩٨٣)، وهيليفيا كوبان «إقامة لبنان الحديث» (لندن: هاتشنسون، ١٩٨٥).

ناجحا في الأجل القصير، فقد تم احتواء التغير الداخلي على المستوى السياسي، وجاذبية القومية العربية للسكان المسلمين، لكن التغير الاجتماعي لم يتوقف، واشتعلت النزاعات الطبقية والطائفية داخل المجتمع اللبناني بدرجة أكبر لأنها عجزت عن أن تجد تعبيرا سياسيا عنها. وهكذا واجه لبنان في منتصف السبعينيات وضعاً داخليا متفجرا، تولد عن عجز النظام السياسي عن التكيف مع التغيرات داخل المجتمع.

وعندئذ عقدت العوامل الخارجية العوامل الداخلية، ولعبت دورا هاما في توليد الانفجار، فمسيحيو لبنان لم يكونوا يشعرون بأنفسهم جزءا من القومية العربية التي اكتسحت المنطقة في الخمسينات، وبقي لبنان بمنأى عن الحروب العربية - الإسرائيلية، ولكن لم يكن من الممكن عزل لبنان كلية عن معمعة العالم العربي، فقد كان اقتصاده تابعا للدول المنتجة للنفط، من حيث أن أموال منتجي النفط كانت تستثمر وتنفق على الخدمات في لبنان. وهكذا كان حساسا للتطورات في الخليج، وكانت الطائفة المسلمة تزداد انجذابا للقومية العربية، ولم تقبل سوريا أبدا أن يكون لبنان دولة منفصلة تماما (فحتى بعد عام ١٩٤٣ بقيت دمشق نعتبر لبنان داخل نطاق نفوذها). غير أن الأهم كان هو وجود جالية فلسطينية منفية في لبنان، أصبحت منذ أوائل السبعينات معبأة سياسيا وعسكريا ضد دولة إسرائيل في الجنوب. وأقامت هذه الطائفة الفلسطينية تحالفا فضفاضاً مع الممثلين السياسيين للطائفة المسلمة؛ وأصبحت بشكل متزايد عاملا مستقلا غير قابل للاستيعاب داخل السياسة اللبنانية.

ومن ثم فإن للحرب الأهلية التي نشبت في لبنان في عام ١٩٧٥ أبعادا عديدة، فقد كانت حربا بين مجموعات طائفية - المسيحيين والمسلمين - وبين قوى اجتماعية داخل كل مجموعة. وسعى الفلسطينيون إلى التحالف مع القادة السنيين أو مع ممثلي الشيعة. وفي الوقت نفسه تزايدت مشاركة سوريا، أولا مع هذا الجانب ثم مع ذلك، محاولة أن تعيد قدرا من ائتلاف المجموعات الطائفية يمكن أن يحكم البلاد تحت قيادتها. وفي عام ١٩٧٨، ثم بقدر أكبر في عام ١٩٨٢، تدخلت إسرائيل مباشرة، على أمل أن تساعد المسيحيين على إعادة إقرار السيطرة،

وتسحق القوات الفلسطينية في لبنان. وفشلت وأجبرت في النهاية على الانسحاب من لبنان. ولم يؤد عقد من الحرب الأهلية، ومن تدخل سوريا وإسرائيل، إلى إنتاج ائتلاف حديد يحل محل الائتلاف الذي اكتسبه انفجار عام ١٩٧٥. وإذا لم يكن تحول لبنان الكامن أمرا محتملا فإن من المؤكد أن استنزاف والدمار والمرارة التي سببتها الحرب قد جعلت أي نظام سياسي جديد مستقر أصعب بلوغا، فالتحقد الصائفي، والتموتر الاجتماعي وديناميات أمراء الحرب في كل معسكر تجعل إعادة الاستقرار أصعب تحقيقا. وفي عام ١٩٩٠ فحسب - ومع إقامة حكومة وفاق وطني في ٢٤ ديسمبر - أدى ترابط الاجتهاد الداخلي مع إعادة الترتيب الخارجية إلى جعل العودة البطيئة - التي كثير ما تنقطع - إلى السلام وإعادة تعزيز دولة واحدة أمرا ممكنا.

وأسهم ترابط مختلف للعوامل الطائفية والاجتماعية والقمسية والدولية في الحرب الكبيرة الأخرى في أوائل الثمانينات، الحرب بين إيران والعراق التي بدأت في سبتمبر ١٩٨٠^(٧). وكان السبب المباشرة لهذه الحرب هو الثورة الإيرانية في العام السابق. فقد سعى الخميني بطريقة بلاغية - ككل الثوريين تقريبا - إلى نشر ثورته: ودعا إلى مجموعة من المثل الثورية الكلية، وآمن بأن أفضل ما يكفل أمن نظامه الجديد هو قيام نظم مماثلة في أماكن أخرى. ورغم أنه لم يفكر في حرب شاملة مع العراق فإن دعوته إلى ثورة إسلامية عامة قادت نظامه الجديد خلال شهور إلى النزاع مع العراق المجاور، وإلى مساندة المجموعات الإسلامية المنشقة داخل هذا البلد. كما لعبت العوامل العرقية بدورها دورا، فقد أدكى كلا الجانبين التناحرات بين العرب والفرس، وسعى كل منهما إلى تشجيع المنشقين العرقيين داخل الدولة الأخرى - فساند العراقيون الأكراد والعرب في إيران، وساعد الإيرانيون التمردات الكردية في العراق.

ولا يمكن للرجوع إلى التاريخ وحده أن يفسر مثل هذه الحروب، ولا بد أن يطرح المرء دائما السؤال القائل لماذا تمكن الماضي من التأثير على الحاضر. غير أن الأسباب الأعمق للنزاع تكمن في التنافس بين إيران والعراق داخل منطقة الخليج

(٧) لمزيد من التفاصيل عن مسألة جذور الحرب انظر فريد هاليداي «الثورة الإيرانية والعلاقات الدولية: البرنامج والممارسة»، «ميليونيوم»، ربيع ١٩٨١.

الفارسي. وقد أدت هذه المنافسة - الواضحة منذ أكثر من عقد - بإيران - وكانت عندئذ تحت حكم الشاه - إلى شن حرب زعزعة مستترة طويلة على العراق في أوائل السبعينات. وتوقفت هذه المنافسة الاقليمية مؤقتا باتفاق بين الدولتين في عام ١٩٧٥ لتفتحها من جديد الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩. وقرر العراقيون - في مواجهة ما بدا أنه تحد قاطع حديد من جانب إيران - أن يضربوا أولا، وأن يفرضوا قضيتهم في النزاع الاقليمي. وحين هاجموا في سبتمبر ١٩٨٠ كانوا يتوقعون إنتصارا سريعا. لكنهم بدلا من ذلك تورطوا في حرب برية وجوية كثيفة لا يكادون يطبقونها. وقد لعب كل من الجانبين دورا في نشوب الحرب، وعانى كل منهما معاناة رهيبة في المذابح والدمار الذي أعقبها.

وبعد ثمانية أعوام من الحرب لم يكن أى من الجانبين قادرا على بلوغ أهداف القتال: فقد فشل العراق في هزيمة إيران في هجومه الأولي؛ وبحلول صيف عام ١٨٨٤ كانت قواته قد انسحبت من أراضي العدو، وكان يدعو إلى سلام على أساس العودة إلى الوضع القائم. وكانت إيران - وإن عجزت من جانبها عن هزيمة العراق - تحتل بعض الأراضي العراقية، وتعلن تصميمها على مواصلة الحرب حتى بلوغ أهدافها، ومن بينها عزل الرئيس العراقي صدام حسين و «عقابه» وربما إعدامه، ودفع العراق لتعويضات حربية تبلغ ١٥٠ مليار دولار أو أكثر، وإدانة العراق باعتباره المعتدى من جانب محكمة دولية. وفي بعض المناسبات كان القادة الايرانيون يلمحون إلى أنهم سيواصلون الحرب إلى أن تقوم في العراق جمهورية إسلامية كجمهوريتهم. ولمدة ست سنوات أخرى أصرت إيران على هذه المطالب رغم عجزها عن مواصلة الحرب بنجاح. ولم يوافق الخميني على مضيض شديد على سلام تهادني إلا في عام ١٩٨٨.

ولم يكن من الصعب أن تتردد ادعاءات عن وجود سيطرة خارجية على كل من الدولتين المشاركتين في هذه الحرب: فقد اتهم الايرانيون صدام حسين بأنه أداة للأمريكيين، وأنه هاجم بناء على تعليمات واشنطن، واتهم العراقيون الخميني - من بين ما اتهموه به - بأنه عميل إسرائيلي، وإرسال مبعوثين إلى تل أبيب لتلقي التعليمات. وإذا نحينا الديماغوجية جانبا فإن أيا من الطرفين لم يكن مدفوعا كلية أو

أساسا بعوامل خارجية، وإن لم يكن أى من الجانبين قادرا على خوض الحرب التى خاضها دون دعم خارجى، فقد كان كلاهما فى حاجة إلى أموال، وحصل عليها ببيع نفطه، وفى حالة العراق من الدولة العربية المتعاطفة. وكان كلاهما فى حاجة إلى السلاح أيضا لأن طاقتهم المحلية لانتاج الأسلحة محدودة. ولم يواجه العراق صعوبة فى الحصول على الأسلحة، لأن معظم الدول العربية والاتحاد السوفيتى وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية كانت تؤيد قضيته. وواجهت إيران صعوبات أكبر كثيرا، ولم تكن هناك دولة - باستثناء ليبيا وسوريا - على استعداد لتأييدها صراحة، لكن إيران تمكنت من الحصول على أعداد كبيرة من الأسلحة بالدفع نقدا فى السوق العالمى من مصادر غربية ومن كوريا الشمالية، وبذا حصلت على جزء على الأقل من المساعدة الخارجية اللازمة.

بيد أنه رغم هذه التدخلات الخارجية فلا يمكن أن يقال ان أيا من الدولتين كانت تتصرف بأوامر دول أخرى أو تحت سيطرتها. ولم ينجح أى من الأيحاءات فى هذه الاتجاه فى إثبات أن أى قوة خارجية كانت تشجع الحرب بنشاط أو تطيل أمدها لصالحها. وبرز نشوب الحرب الإيرانية - العراقية، والمدة الطويلة التى استمرت بها - الاستقلالية الكبيرة للدولتين المشاركتين، وللتوترات التى أدت إلى الحرب داخل كل منهما.

ويمكن لحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١ أن تقبل - كالمثالين السابقين - تحليلا من نوع خارجى تماما أو داخلى تماما. وهكذا رأى كثيرون فى هجوم العراق على الكويت نتيجة لعوامل خارجية، سواء كانت أزمة نظام الدولة فى الشرق الأوسط عند إنتهاء الحرب الباردة، أو الحرب الباردة فيما بين الدول العربية ذاتها، والتى ترجع إلى صلح مصر مع إسرائيل فى عام ١٩٧٧، أو (بالنسبة لمن يفضلون النهج التأمري) استدراج الولايات المتحدة المباشر للعراق إلى دخول الحرب، على أمل أن تتمكن عندئذ من سحق دولة عربية تهدد الهيمنة الغربية. ومن الناحية الأخرى لم يكن هناك نقص فى التحليلات التى تشدد على عوامل داخل الدولتين ذاتهما : أزمة الدولة العراقية التى خرجت محبطة فارغة اليدين بعد ثماني سنوات من الحرب مع إيران، والأختلالات الايديولوجية للنظام البعثى وقادته ذاتها، حيث تمثل الحرب فى نظرهم

طريقا جذابا إلى الأمام، ومن الناحية الأخرى الأزمة السياسية في الكويت التي أدت بقيادة هذا البلد إلى المخاطرة بالمواجهة مع العراق على أمل أن يؤدي ذلك إلى إسكات الناقدين المحليين في الداخل. وسيقدم الفصل الثالث تحليلا أكثر تفصيلا لحرب الخليج، ولتفسيرات أصلها. ويكفي هنا أن نقول أن تفسيراً مبسطاً يركز كلية على الخارجى أو على الداخلى ليس ممكناً. والأخرى أن تجميعاً من العوامل الدولية والاقليمية والداخلية والشخصية قد تحالفت لتقود الزعيم العراقي إلى اشعال الحرب.

وتبرز الأمثلة التي تقدمها هذه النزاعات الثلاثة - الحرب الأهلية اللبنانية والحرب العراقية - الإيرانية وحرب الخليج - سمتين من أكثر السمات بروزاً في الشرق الأوسط المعاصر، ومكانه في النمط الشامل للنزاع العالمى. إحداهما هي التفجر البادى للمنطقة وللنظم السياسية داخلها: وهذا هو السبب فى أن الشرق الأوسط ظل باستمرار مصدراً للقلق الدولى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. والسمة البارزة الثانية هى الاستقلالية الكبيرة لهذه النزاعات عن الأنشطة الأوسع للسياسة الدولية، فالشرق الأوسط المعاصر لا يمكن أن يفهم بمنأى عن الخبرة التاريخية التى مر بها فى العصر الاستعماري، وطابع روابطه الاقتصادية بالبلدان المتقدمة، وأثر التنافس السوفيتى الأمريكى عليه. ولكن إذا كانت هذه العوامل الدولية توفر سياقاً - وفى أحيان كثيرة عاملاً مساعداً - فإن من المهم بالمثل أن نضع النزاعات فى المنطقة فى أصولها المحلية المحددة، وأن نظور أحكاماً وتقييمات سياسية تستند كذلك إلى هذه العوامل الخصوصية. والواقع أن الصعوبة المحددة لتحليل الشرق الأوسط تكمن فى التوتر بين هذين النهجين. ورغم الأهمية التى لا مهرب منها للشرق الأوسط بالنسبة للنزاع الدولى فى مجموعته، وللتقييم النقدى المستنير للعالم المعاصر فإنه يظل موقع نزاعات محلية عنيفة مستقلة إلى حد كبير عن الأنماط الدولية الأوسع^(٨).

(٨) لدراستين تسميان إلى الافلات من استقطابات الداخلى والخارجى انظر فواز جرجس «القوى الكبرى والشرق الأوسط، السياسة الإقليمية والدولية، ١٩٥٥ - ١٩٦٧» (بولدار: مطبوعات ويستشوف، ١٩٩٤) وسيمون بروملى: إعادة التفكير فى سياسة الشرق الأوسط: تكون الدولة وتطورها (كمبريدج: مطبوعات بوليتى ١٩٩٤). وتدافع الدراسة الأولى عن العلاقات المشروطة للدولى والاقليمى فى تقييم السياسة الخارجية لدول المنطقة وتحدى الدراسة الثانية أى اختزال ساذج لتاريخ تكون الدول إلى عوامل امبريالية خارجية أو «إسلامية» داخلية.

التكوين التاريخي

الشرق الأوسط - وهو منطقة تضم في عام ١٩٩٥، ٢٠ دولة مستقلة يبلغ مجموع سكانها نحو ٣٠٠ مليون نسمة - هو الاقليم الوحيد في العالم الثالث المتأخم جغرافيا لأوروبا. وقد ظل النزاع بينه وبين أوروبا - والذي يتخذ أشكالا عسكرية واقتصادية ودينية - ايدولوجية - دائرا طيلة قرون، ويرجع إلى أبعد من الامبريالية المعاصرة، إلى عصر الاقطاع والحروب الصليبية وظهور الإسلام. وقد بدأت الفترة الحديثة من التفاعل بين أوروبا والشرق الأوسط في أواخر القرن الثامن عشر، أولا بالهجمات الروسية على الامبراطورية العثمانية في حرب ١٧٦٨ - ١٧٧٤ ثم مع غزو نابليون لمصر في عام ١٧٩٨.

وكان اهتمام أوروبا بالمنطقة حتى هذا القرن استراتيجيا أساسا. وطيلة القرن التاسع عشر اتخذت المنافسة الخارجية شكل «المسألة الشرقية»، والمنافسة بين الدول المتنازعة على النفوذ في المنطقة والسيطرة على الاتصالات على حساب الامبراطورية العثمانية وخاصة روسيا ومنافستها بريطانيا. وحتى عام ١٩١٤ عاشت الامبراطورية العثمانية - وجزئيا بسبب نظام من التحالفات المرن مع الدول الغربية - ولكن عددا من القوى الامبراطورية نجح في أن يرسى نفسه عند أطرافها في العقود السابقة - فرنسا في الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) والمغرب (١٩١٢)؛ وإيطاليا في ليبيا (١٩١١)؛ وبريطانيا في مصر (١٨٨٢) والسودان (١٨٩٨) وجنوب شبه الجزيرة العربية (١٨٣٩) وفي مجموعة دول ساحل الخليج الفارسي (من أواخر القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٤).

ومع نهاية الحرب العالمية الأولى تحولت المسألة الشرقية تحولا دراميا. فمن ناحية تمزقت الامبراطورية العثمانية، وأصبح قلبها دولة تركيا القومية. وقسم دومنيونها العربي السابق إلى سبع دول أو كيانات استعمارية منفصلة، تحكم فرنسا اثنان من هذه الكيانات الجديدة (لبنان وسوريا)، وبريطانيا ثلاثة (العراق والأردن وفلسطين) وأصبح اثنان (العربية السعودية واليمن الشمالية) ملكيتين عربيتين مستقلتين. وفي الوقت الذي قسمت فيه أراضي الامبراطورية العثمانية على هذا النحو أعيد تحديد التنافس الاستراتيجي في المنطقة بفعل التطورات الجديدة: باكتشاف

كميات كبيرة من النفط في الخليج الفارسي وقربه قبيل الحرب العالمية الأولى مباشرة، وبدخول قوة امبراطورية منافسة هي الولايات المتحدة الأمريكية - في ساحة الشرق الأوسط للمرة الأولى، والأهم من هذا كله التحولات السياسية في روسيا احدى القوى الرئيسية في المسألة الشرقية - نتيجة ثورة ١٩١٧. وهكذا فإذا كانت الحرب العالمية الأولى تعنى إنتهاء النظام القديم ومسألته الشرقية فقد ظهرت في آن واحد مشكلات جديدة استدعت تجدد الاهتمام بالمنطقة، فبعد أن كانت للشرق الأوسط حتى الآن أهمية جيوسراتيجية أصبح - مع اكتشاف النفط - ذا أهمية اقتصادية جوهرية، وتعمدت المنافسة الامبريالية الأوروبية التي كانت قائمة فيما بين فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وألمانيا وروسيا القيصرية بدخول المتحدي الأمريكي - وإن يكن أساسا في هذه المرحلة المبكرة في شكل شركات النفط. وبرز فوق كل هذه الاهتمامات الاقتصادية بين الرأسماليين نزاع عالمي جديد، بين الثورة البلشفية والدول الرأسمالية العربية في مجموعها. وأثر هذا مباشرة على الشرق الأوسط، فقد كان من الأعمال الأولى للثوريين البلاشفة نشر الاتفاقات السرية بشأن الشرق الأوسط بين بريطانيا وفرنسا والحكومة القيصرية، مما حفز العداء القومي العربي للمكائد الغربية^(٩).

والى جانب هذه التغيرات أضاف أقول الامبراطورية العثمانية والأحداث التي صاحبت الحرب العالمية الأولى وأعقبتهما تغييرين أساسيين آخرين داخل الشرق الأوسط ذاته أحدهما هو دخول الحركات الشعبية إلى الساحة السياسية للمرة الأولى، والآخر هو تعزيز المستوطنين الصهيونيين في فلسطين. وقد أدت مجموعة من العوامل إلى تشييد التطور الأول - ازدياد التأثير الاقتصادي للعالم الصناعي، والاحتلال الأجنبي، والتنازع أفكار دينية وقومية راديكالية جديدة، ومقاومة الملاحين للتغيير الزراعي، والمقاومة الحضارية من جانب طبقة التجار التقليديين للواردات الأجنبية. وأدت هذه العوامل معا إلى مقاومة وتمرد كبيرين عبر المنطقة في العقود التي أعقبت عام ١٨٨٠. وفي مصر كانت القوى العسكرية الوطنية بقيادة عرابي باشا هي التي قاومت الغزو الأنجلو - فرنسي في عام ١٨٨٢، في حين شبت في عام ١٩١٩ - وبسببها

(٩) انظر إ. هـ. كار «الثورة البلشفية» (لندن : ماكميلان، ١٩٥٢)، المجلد الثالث لدراسة المياسة البلشفية في المنطقة.

بريطانيا تستعد لتنكر على الوطنيين المصريين حقهم في حضور مؤتمر فرساي والمطالبة بالاستقلال - ثورة كبرى في قرى دلتا النيل وفي المدن. وإلى الجنوب - في السودان - اكتسحت ثورة جماهيرية بقيادة المهدي قوات حملة غوردون في ١٨٨٥، ومنعت بريطانيا من اقرار سيطرتها لأكثر من عقد. وفي المناطق العربية من الامبراطورية العثمانية سبق الحرب العالمية الأولى تنظيم سياسى قوى ضد الحكم التركى، وفي الحرب نفسها هب القوميون والضباط العرب لمشاركة البريطانيين في طرد العثمانيين شمالاً^(١٠). وأعقبت فرض الحكم الاستعماري في الأراضي التي حررت من الحكم العثماني سلسلة من الهبات - في العراق في ١٩٢٠ وفي سوريا في ١٩٢٦ وفي فلسطين في ١٩٣٦ - ١٩٣٩. وفي إيران كان هناك مشروع على نطاق البلاد ضد النفوذ الاقتصادي الأجنبي في ١٨٩١، وهبة حضرية كبيرة ضد الشاه في الثورة الدستورية في ١٩٠٦ - ١٩٠٨، في حين أقام الشيوعيون والوطنيون في أعقاب الحرب العالمية الأولى نظاماً ثورياً متميزاً في محافظة جيلان الشمالية^(١١). ومن ثم فقد ارتبط الوضع الاستراتيجي المعقد الجديد في الشرق الأوسط ببداية سخط ومقاومة شعبية منتشرة للسيطرة الأجنبية، وستكون لكلاهما آثار تكوينية في القرن العشرين.

واقترنت بهذه التعبئة لعناصر السكان الأصلية في البلدان العربية وإيران في الوقت ذاته حركة استيطان المستوطنين الصهيونيين لفلسطين. وقد بدأت هذه الحركة بالهجرة الأولى أو «الآليا» - في سبعينات القرن التاسع عشر، وبحلول الحرب العالمية الأولى كانت هناك جالية يهودية كبيرة - وإن ظلت أقلية - في فلسطين^(١٢). وغيرت الحرب العالمية بصورة درامية الظروف التي يجرى فيها هذا الاستيطان: فقد أعطت لبريطانيا سلطة إدارية اتضح موقفها المشجع لهذا الاستيطان كسياسة في وعد

(١٠) يوفر جورج انطونيوس «البقطة السرية» (لندن: هاميس هاتلون، ١٩٣٨) العرض القومي العربي النمطي لهذه الفترة.

(١١) انظر فريد هاليداي «الثورة الإيرانية: هل كانت ممكنة في ١٩٢١؟» «خامسين» العدد ٧ (١٩٨٠).

(١٢) من بين الكتابات الكثيرة عن هذا الموضوع انظر مكسيم رودنسون «إسرائيل والعرب» وباميليا آن سميت «فلسطين والفلسطينيون: ١٨٧٦ - ١٩٨٣» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٤)، وللعرض المقابل انظر والترلاكور «تاريخ الصهيونية» (لندن: ويدنفيلد ويكولسون، ١٩٧٢).

بلفور ١٩١٧ الذى وعد اليهود «بوطن قومي» فى فلسطين، وأرست فى أوروبا الأساس للظروف السياسية والاجتماعية التى ستدفع كثيرا من اليهود الذين تمكنوا من البقاء بعد الأزمة نحو ملاذ الشرق الأوسط الأكثر أمنا نسبيا. واستمرت الهجرات اليهودية الكبيرة إلى فلسطين فيما بين الحربين، وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية كانت الجالية اليهودية هناك من القوة بحيث تطالب بدولة مستقلة وتقيمها.^{١٣}

وادعت بريطانيا النزاهة بين القوميتين الفلسطينيتين واليهودية، لكنها نفسها هى التى فتحت الباب أمام المستوطنين الجدد فى فلسطين (مع إغلاق باب بريطانيا ذاتها أمامهم)، ومع نهاية الحرب العالمية الثانية أصبحت عرضة للضغط الأمريكى - وكان حينئذ مناصرا للصهيونية بقوة - حتى إنها سلمت فى الواقع أمام الضغط المتصاعد من أجل قيام دولة إسرائيلية. وكانت النتيجة هى ظهور دولة غير عربية ثالثة فى الشرق الأوسط فى عام ١٩٤٨: وهى دولة رفضت الدول العربية طويلا قبولها، وأصبحت بذرة السخط القومى والدينى طيلة عقود. ومن الشائع الحديث عن مشكلة الشرق الأوسط وكأنها تتألف من النزاع العربى - الاسرائيلى وحده. وهذا تبسيط زائد، غير أنه وإن لم يكن من الممكن اختزال تاريخ الشرق الأوسط الحديث إلى النزاع بين الإسرائيليين والعرب فقد تأثر به واشتعل وتشوه بدرجة ملحوظة^{١٤}.

وقد كانت تسوية الحرب العالمية الأولى - بكل تناقضاتها - هى التى أرست نظام دول الشرق الأوسط كما يبدو اليوم، فبعد الحرب مباشرة لم تكن هناك سوى أربع دول كاملة الاستقلال فى المنطقة. وكانت العربية السعودية واليمن الشمالية ملكيتين محافظتين: ظهرتا فى أجزاء شبه الجزيرة العربية التى تخلى عنها العثمانيون ولم تسع قوى استعمارية لممارسة سيطرتها عليها، واستولت على السلطة فيها تحالفات قبلية جديدة. أما الدولتان الأخريان فدولتان غير عربيتين أفلتتا من الحكم الاستعمارى بعد الحرب العالمية الأولى، جزائيا بسبب حجمهما وجزئيا بسبب شعور

(١٣) انظر كريستوفر سايكس «مفتوح الطرق إلى إسرائيل» (لندن / بلومنجتون: مطبوعات جامعة انديانا، ١٩٦٥) لمعرفة التاريخ البريطانى الليبرالى لهذه العلاقة.

(١٤) انظر مكسيم رودنسون «آراء العرب فى النزاع العربى الإسرائيلى» فى «العبادة والجيتو والدولة» (لندن: كتب الساقي، ١٩٨٣).

كل القوى الخارجية بالحاجة إلى إقامة سد عازل جنوب الاتحاد السوفيتي: وهما تركيا وإيران. وكان كلاهما موضعاً لمقاومة كبيرة للمنتصرين في الحرب العالمية الأولى - واتخذ هذا في تركيا شكل تمرد كمال باشا العسكري في ١٩٢٠ - ١٩٢٢، وأدى في إيران إلى تعبئة شعبية أجبرت بريطانيا على التخلي عن خطتها في عام ١٩١٩ لتحويل إيران إلى محمية.

أما بقية الدول العربية فقد خضعت كلها الآن للحكم الاستعماري، وانقسمت إلى ثلاث مجموعات رئيسية، فـدول المغرب، أو شمال إفريقيا - وكانت كلها خاضعة بالفعل قبل الحرب العالمية الأولى - تضم ثلاث مستعمرات فرنسية (المغرب والجزائر وتونس) ومستعمرة إيطالية (ليبيا) ومستعمرتين بريطانيتين (مصر والسودان). وفي شبه الجزيرة العربية احتفظت بريطانيا بالسيطرة على ستة كيانات إدارية متميزة حول الساحل (الكويت والبحرين وقطر والدول المتصالحة العمانية وعمان وعدن، أو ما أصبح يعرف فيما بعد باسم جنوب شبه الجزيرة العربية). وفي المنطقة العربية الثالثة - المشرق - قسمت الأرض التي أخذت من الأتراك إلى خمس كيانات متميزة بين بريطانيا وفرنسا.

وكانت السيطرة الامبريالية على الشرق الأوسط قصيرة نسبياً، وبدأت عملية تصفية الاستعمار في سنوات ما بين الحربين. وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية كانت مصر وسوريا ولبنان والعراق جميعاً مستقلة شكلياً: لكن عملية تصفية الاستعمار أصبحت عندئذ مسألة أكثر دموية وتناحراً. وأدت العملية في فلسطين إلى نزاع مفتوح بين المستوطنين اليهود والفلسطينيين، وحين أقيمت في عام ١٩٤٨ الدولة التي يسودها اليهود تحول نصف السكان الفلسطينيين إلى لاجئين^(١٥). ولم تترك القوات البريطانية منطقة قناة السويس في مصر نهائياً إلا في عام ١٩٥٤ في وجه معارضة: ثم حاولت بعدئذ العودة عند غزو السويس في ١٩٥٦. وتشبثت فرنسا بالمغرب: وتطلب الأمر أرواح أكثر من مليون جزائري من بين ١٤ مليوناً حتى ينتصر الوطنيون في حرب الاستقلال التي استمرت من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٦٢^(١٦).

(١٥) عن آثار الاجتماعية للنزاع انظر بامبلا آن سميث «فلسطين والفلسطينيون».

(١٦) أليستير هورن «حرب سلام وحشية» (هارموندزويرث، بنجوين، ١٩٧٤).

وفي اليمن الجنوبية أحبطت خطط بريطانيا لاقامة محور استراتيجي لسياستها شرق السويس في عدن على يد الوطنيين وثورة تزداد راديكالية ويقودها رجال حرب العصابات في ١٩٦٣ - ١٩٦٧^{١٧}. واستمر الحكم البريطاني في بقية شبه الجزيرة العربية حتى عام ١٩٧١ حين حصلت آخر مستعمرات الخليج الفارسي على الاستقلال، وتضمن الانتقال في الخليج قمعا شديدا؛ لحركة عمالية في البحرين ولمقاومة العصابات في محافظة ظفار في عمان^{١٨}. ولم يبق الحكم الامبريالي في الشرق الأوسط - على قصره - وينتهي إلا وسط مقاومة ونزاع شديدين. ولم تغد هذه النزاعات حول تصفية الاستعمار فاتحة فترة أكثر هدوءا، فقد مهد نشوب الحرب الباردة الأولى حول إيران في عام ١٩٤٦ المسرح^{١٩}. وبالتالي كانت للتوترات في الشرق الأوسط منذ تصفية الاستعمار أهمية تتجاوز الأهمية المحلية.

«توافق» الشرق الأوسط : ست خصائص للعالم الثالث

يميل الاعتراف بالأهمية الدولية للتطورات في الشرق الأوسط إلى أن يتعايش مع نهج غير محقق للغاية وشديد التعمية إزاء الطابع الداخلي لهذه المجتمعات . ومن الجوانب الرئيسية لبلدان الشرق الأوسط تنوعها الشديد ، وهو عامل كثيرا ما يتم تجاهله في العبارات العامة عنها ، فقد أنتج التاريخ الحديث للشرق الأوسط ، وقرارات المنتصرين في الحرب العالمية الأولى ، منطقة شديدة التنوع وعدم الاستقرار، ومن بين العشرين دولة المستقلة في المنطقة ١٧ دولة عربية وثلاث دول غير عربية: إسرائيل وايران وتركيا . ويقترن بهذا التنوع العرقي تنوع ديموجرافي ، فمجموع السكان الذي يبلغ نحو ٣٠٠ مليون نسمة مقسم بصورة غير متساوية للغاية بين هذه الدول ، فثلاث منها - مصر وتركيا وايران - تضم كل منها نحو ٦٠ مليون نسمة ، وبعضها - البحرين وقطر وعمان - يقل سكانها عن مليون نسمة. وتقابل بروز بعض

(١٧) أنظر فريد هايداي «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (هارموندزويرث، بنجوين، ١٩٧٤) لمعرفة تاريخ الثورة الوطنية في اليمن الجنوبي.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) كانت بريطانيا والاتحاد السوفيتي قد احتلتا إيران معا في عام ١٩٤١، كجزء من تحالفهما ضد النازي . وفي مجرى هذا الاحتلال أقيمت جمهوريتان كردية وأذربيجانية تركية ذاتا استقلال ذاتي في المنطقة السوفيتية. وسحب الاتحاد السوفيتي قواته فعلا في مارس ١٩٤٦، تاركا حلفاءه الإيرانيين يواجهون قمع قوات الشاه.

الخصائص المشتركة - الموقع الاستراتيجي والحضارة الإسلامية والطبيعة المجدبة وبالنسبة لمعظمها اللغة العربية - اختلافات ونزاعات كبيرة فيما بينها. فالشرق الأوسط - شأنه شأن أي منطقة أخرى في العالم الثالث - توحيده بعض السمات والعلاقات المشتركة بالعالم الخارجي، ولكن تقسمه التناقضات، وتميزه الاختلافات داخله.

ومن المفيد - قبل أن نحلل ما هو خاص في الشرق الأوسط - أن نتبين عددا من خصائص مجتمعات الشرق الأوسط التي تتقاسمها - بشكل عام - مع مناطق العالم الثالث الأخرى.

فقد عاش الشرق الأوسط قرنا أو يزيد خاضعا لسيطرة العالم الرأسمالي المتطور، عن طريق الاستعمار المباشر في بعض المناطق ومن خلال السيطرة غير المباشرة في بعضها الآخر. وتوفر خبرة السيطرة هذه الاطار الأساسي الذي تشكلت فيه سياسة الشرق الأوسط ومجتمعه، والذي ولد سمات معينة نراها كذلك في مجتمعات العالم الثالث الأخرى، وتشمل هذه السمات حركات المقاومة القومية، ودول ما بعد الاستعمار التي كثيرا ما تكون غير مستقرة، وتطرفات التوزيع الاقتصادي، ومناورات الدول الأم، وتغلغل الاقتصادات الأم، فالشرق الأوسط - على كل غرابته البادية - ثم يفلت من خبرات الاستعمار وما بعد الاستعمار المميزة لبقية العالم الثالث.

كما عاش الشرق الأوسط لفترة - مشتركا في ذلك مع أجزاء من افريقيا جنوب الصحراء وكل الأمريكتين - استيطانا استعماريًا مباشرًا. ويشمل عام اتخذ الاستيطان الاستعماري في آسيا وافريقيا ثلاثة أشكال واسعة: استيطان يعقبه توافق طويل الأجل مع السكان المحليين (كينيا والمغرب)؛ واستيطان يعقبه رحيل اضطراري (أنجولا وفيتنام)، واستيطان وقضاء على السكان المحليين (الجانب الأكبر من الأمريكتين). ولكن كان هناك نموذج وسيط محلي لم يكن فيه التوافق ولا القضاء ممكنا؛ وضع غير مستقر من نزاع طويل الأجل بعد الاستيطان (جنوب افريقيا). وقد ساد الخيار الأول في غالبية الحالات في الشرق الأوسط، وإما تم استيعاب المستوطنين أو طردوا فيما بعد (الجزائر وليبيا ومصر). ولكن في حالة واحدة - هي حالة فلسطين

- حدث بالتحديد ذلك الوضع الوسيط غير المحلول الذى وجد كذلك فى جنوب افريقيا.

وبشكل مشترك مع كل العالم بعد الاستعمارى لا تعكس هياكل الدول والحدود فيما بين الدول فى الشرق الأوسط تقسيمات طويلة العهد وإنما قرارات المديرين الاستعماريين التى قطعت الروابط الاقليمية التى كانت موجودة. وهذا صحيح بالنسبة لشمس افريقيا كما هو بالنسبة للدول العربية فى المشرق (العراق وسوريا ولبنان والأردن) والدول شبه الجزيرة العربية. ورغم ذلك فإن حدود دول الشرق الأوسط - وإن كانت تحكيمية بنى أصلها - قد بقيت بعد رحيل الدول الامبريالية، فلم تتحلل الدول ولا دى - ربما باستثناء اليمن - قد اندمجت بشكل ناجح أو داء. بامكانى لقد استمرت تحت سيطرة مجموعات حاكمة لها جذورها فى الفترة الاستعمارية، فقد رأيت هذه المجموعات أن أفضل ما يخدم مصالحها هو المحافظة على نظام دولة موروث عن الاستعمار.

وقد اتبعت بلدان الشرق الأوسط - فى علاقتها المتناقضة بالدول الأم - نمط دول العالم الثالث الأخرى. تطورت أشكالاً من النزعة القومية تمجد خصوصيتها وأصولها التاريخية المتميزة، مع الحفاظ فى الوقت نفسه على العلاقات الاقتصادية بالبلدان الأم وتطويرها. بصورة وزراء النفط العرب بألبسة رؤوسهم وهم يتباحثون فى أسعار الأوبك تجسد جانبى هذا الموقف، فتمجيد الماضى الإسلامى، أو عظمة العرب المفترضة ودولهم المفردة، جزء من نمط أوسع فى العالم الثالث يتألف من رفض النظام الدولى الذى تسيطر عليه الدول العربية وقبوله فى آن واحد، ويتركز الرقود على التمسك بالثبات ما هو ماد

ومرة أخرى - وبشكل مشترك مع العالم الثالث ككل - أدت العلاقة العنيفة مع البلدان الأم، والتوترات التى تولدها هذه الصلة داخل مجتمعات الشرق الأوسط - إلى موجات متكررة من الاضطراب الشعبى والتعبئة ضد قوى السيطرة الخارجية وضد من تعاونوا معها. وقد تخللت تاريخ الشرق الأوسط الحديث مرة بعد الأخرى الهبات والاضطرابات والمظاهرات والتمردات والاحتجاجات فى المدن والقرى والواحات ضد نفوذ الدول الأجنبية الحقيقية والمتخيل. وتشهد الهبات فى مصر

(١٩١٩ و ١٩٥٢) والثورتان الإيرانيتان (١٩٠٦ و ١٩٧٩) وثورة اليمن الشمالية (١٩٦٢) والجنوبية (١٩٦٣) والثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) والهبات الشعبية المتكررة في السودان (وخاصة في ١٩٦٤ و ١٩٨٥) وكثير من حركات المقاومة الأخرى، بهذا النمط المتكرر من الهبات والتعبئة. وربما كانت طاقات شعوب الشرق الأوسط قد ضللت كثيرا، لكنها كثيرا ما كانت متمردة ومتشددة.

ويشترك الشرق الأوسط مع مناطق العالم الثالث الأخرى في طبيعة هياكل دوله المحلية وطبقاته الحاكمة، فقد شهدت فترة ما بعد عام ١٩٤٥ استيلاء الحكام على هياكل الدولة الموروثة عن الاستعمار، واستغلالهم للفرص الاقتصادية الناشئة عن التكامل في الاقتصاد العالمي. ونجحوا بهذه الطريقة في دعم السلطة داخليا ضد رعاياهم ومنافسيهم المحليين. ورغم كل البلاغيات عن المشاركة الإسلامية أو القومية التي تجمع الحكام والرعايا، فقد اتسمت ولايات هؤلاء الحكام وإداراتهم بالاستخدام المستمر - والقاسي غالبا - لأدوات السيطرة السياسية والاجتماعية - القمع والمذابح والديماغوجية والرقابة والرشوة. وفضلا عن ذلك فإذا كان الحفاظ على السلطة على الطبقات الخاضعة هو الشاغل الرئيسى والأعم لهذه المجموعات الحاكمة فقد أبدت اهتماما ماثلا بالمحافظة على أشكال أخرى للسلطة - على المجموعات العرقية الخاضعة مثل الأكراد في تركيا والعراق، وعلى المجموعات الطائفية الخاضعة مثل الشيعة في لبنان، وعلى المرأة حيث استمر وضعها التابع في الشرق الأوسط بأسره عن طريق الجمع بضراوة بين العنف والقانون والايديولوجية. وحين يتعلق الأمر بالحفاظ على آليات السيطرة - على أسس طبقية وعرقية وجنسية - فقد لجأ حكام الشرق الأوسط إلى كل الممارسات المألوفة للغاية من أجل تعزيز مراكزهم^{٢٠}.

شذوذات اقليمية؟ الإسلام، فلسطين، الوحدة العربية، النفط، الإرهاب

تبين أبعاد مجتمعات العالم الثالث التي عرضناها فيما سبق مدى ضآلة افلات الشرق الأوسط من خبرة مناطق العالم الثالث الأخرى في عصر السيطرة

(٢٠) انظر المجموعة الممتازة من صحيفة «خمسين» التي نشرها جون روتشيلد «جداول أعمال محظورة: التعصب والانحراف في الشرق الأوسط» (لندن: كتب الساقى، ١٩٨٤) وبث بارون ونيكى كيدى (تحرير) «المرأة في تاريخ الشرق الأوسط: الحدود المتحركة للجنس والعلاقة بين الجنسين» (نيروهاغن: مطبوعات جامعة هارفارد، ١٩٩٢).

الامبريالية ثم الاستقلال بعد الاستعمار. كما أنها تفيد في وضع خصوصيات الشرق الأوسط في سياق أقل شذوذاً، فالواقع أن الأحداث أو الاتجاهات التي كثيراً ما تعتبر مميزة للشرق الأوسط عن أجزاء العالم الثالث الأخرى يمكن أن تظهر في هذا الضوء المقارن - أقل خصوصية بكثير. ويمكن أيضاً ذلك بالرجوع إلى الأمثلة الخمسة الرئيسية الأكثر شيوعاً على خصوصية الشرق الأوسط : سيطرة الإسلام، والمسألة الفلسطينية، والتعلق بالوحدة العربية، وبروز الدول النفطية، وتفشى الإرهاب، غير أن هذه السمات البارزة الخمس للشرق الأوسط الحديث أبعد من أن تضيء طابعاً نسبياً على المنطقة، بل هي توضح في الواقع الكلية التحليلية لسياساته ومجتمعه.

فالدين الإسلامي - الذي نشأ في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع - ليس - في المقام الأول - قاصراً على الشرق الأوسط، فأغلبية مسلمي العالم الذين يبلغون ملياراتاً أو نحوهم ليسوا فحسب من غير العرب بل لا يعيشون في الشرق الأوسط: فأكبر البلدان الإسلامية توجد خارجه وهي اندونيسيا وبنجلاديش وباكستان ونيجيريا. وفي الوقت نفسه فإن أعداداً كبيرة من العرب - في لبنان وفلسطين ومصر والعراق - من المسيحيين. ومن ثم فإن الطابع السياسي أو الاجتماعي الإسلامي لا يكاد - بحكم التعريف - يحدد ما هو وعي خاص بالشرق الأوسط؛ فالتعميمات عن «السياسة» أو «المجتمع» التي تعبأ لتفسير الشرق الأوسط سيكون عليها أن تنطبق كذلك على هذه المجتمعات الأخرى غير الشرق أوسطية بالمثل، وأن تستبعد مسلك مسيحي المنطقة. كما يكشف ما يفعله المسلمون عن حقيقة أن الإسلام لا يملئ سياسة ما: فالإسلام ذاته مشروط سياسياً واجتماعياً. وإذا كانت للدين الإسلامي بعض الآثار النظرية المحددة على الممارسة الاجتماعية وحتى السياسية، وإذا كان يشرع في مجالات تستبعد بعضها الأديان الأخرى، فإن هذه الخصوصيات المذهبية ضئيلة وجزئية؛ وهي لا تقول لنا الكثير عما سيريد المسلمون أو يفعلونه في أي مجتمع أو وضع سياسي. وهذا ما يشته تنوع مسلك المجتمعات الإسلامية.

فلكى نفسير الأشكال الاجتماعية والمعتقدات السياسية الخاصة للناس في المجتمعات المسلمة لا بد. من بحث عوامل أخرى خارجة عن الإسلام ومضافة إليه. ومن بينها أنماط سيطرة الدولة والحكم الطبقي، والعلاقة بالقوى الخارجية والتكوين

التاريخي للبلد واقتصاده^(٢١). ومن المؤكد - كما سنرى في الفصل الثاني - أن الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ قد اتخذت الشكل الذي اتخذته بسبب نظم معتقدات الشعب الإيراني، ووجود رجال دين مرتبطين بمسار للعمل السياسي. لكن الصورة الخاصة للإسلام السياسي التي اعتنقها الخميني، واستعداد السكان لاتباعه، وعجز الدولة عن هزيمة خصومها العزل، وعدم مساعدة حلفاء الشاه له - كل هذه الأمور لا يمكن أن تفسر بالرجوع إلى القرآن^(٢٢). وفي المنظور المقارن فإن الثورة الإيرانية التي جرت في مدن إيران الكبرى بعد عقد من التغير الاقتصادي الاجتماعي السريع تشترك في الكثير مع الحركات الشعبية الحضرية في بلدان العالم الثالث من البيرونية في الأرجنتين إلى الجيتولية في البرازيل إلى الحركات الجماهيرية لليمين الهندوس في الهند^(٢٣). إن لها طابعا أيديولوجيا إسلاميا، لكنها لا يمكن أن تفسر بالإسلام بقدر ما لا يمكن لمسيحية مجردة أن تفسر حركات الفلاحين في ألمانيا في أوائل القرن السادس عشر، أو حركة «التضامن» في بولندا في السبعينات.

وكثيرون في الشرق الأوسط وخارجه يعتبرون المنطقة فريدة بسبب المسألة العربية - الإسرائيلية - ورفض العرب لسنوات طويلة قبول دولة إسرائيل، ونضال الفلسطينيين الطويل، ومقاومة إسرائيل لأي نسوية مع الفلسطينيين. وهذا النزاع فريد من بعض النواحي، لكنه ليس شاذا إلى هذا الحد، ذلك أن المسألة الفلسطينية - كما سبقت الإشارة - هي في الأصل نتاج وضع استعماري شهد في القرن التاسع عشر التوسع الخارجي للاستيطان الأوروبي. ولم يكن الاستيطان عبر البحر المتوسط بأي حال خاصا بفلسطين: فقد شمل كل بلد في ساحل البحر المتوسط الجنوبي من المغرب حتى فلسطين. أما ما كان خاصا في حالة فلسطين فهو أولا الطابع الأيديولوجي والديني لحركة الاستيطان هذه التي تجسدت في الصهيونية، وثانيا أن

(٢١) عن بكرن الدول انظر بوجه خاص بروملي «إعادة التفكير في سياسة الشرق الأوسط» وروجر أوين «الدولة والسلطة والسياسة في صنع الشرق الأوسط الحديث» (لندن: روتليدج، ١٩٩٢).

(٢٢) محمد أفضل تحليل للثورة في أرفاند إبراهيميان «إيران بين ثورتين» (برستون: مطبوعات جامعة برستون، ١٩٨٢).

(٢٣) طورت هذه الحجة عن المشروعية الاجتماعية لحركة الخميني جيدا في سامي زبيدة «إيران، الشعب والدولة» (لندن: روتليدج، ١٩٨٩) وأرفاند إبراهيميان «الخمينية» لندن: آي. بي. تورييس، ١٩٩٣.

المستوطنين الصهانية تطوروا إلى أمه إسرائيلية منفصلة في حين لم يحدث أى من الحلين التقليديين للاستيطان (فلم يقض على السكان المحليين أو يسحقوا تماما، ولا هم استطاعوا أن يقاوموا إقامة دولة المستوطنين)، وثالثا الدعم المكثف للغاية، والحاسم في النهاية، الذي حصلت عليه هذه الجماعة الاستيطانية من البلدان الأم، وخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أدى الطابع الخاص لهذه التجربة الاستيطانية - التي هي من حيث المنشأ والجوهر مماثلة مع ذلك لعشرات من عمليات الاستيطان الاستعماري الأخرى - إلى هذا النزاع الذي نسميه الآن النزاع العربي - الاسرائيلي. أما أن المهاجرين - الذين كانوا في الأصل جماعة متعددة العروق اجتذبوا من كثير من البلدان - قد أصبحوا هم أنفسهم أمة متميزة فأمر ليس فريدا بأي حال : فكثير من الأمم الحالية في الأمريكيتين قد تشكلت على هذا النحو^{٢٤}.

وثمة سمة خاصة ثالثة ذات أهمية معادلة في بانوراما سياسة الشرق الأوسط وترتبط ايدولوجيا بمسألة فلسطين هي : الحركة نحو الوحدة العربية^{٢٥}، فالشرق الأوسط يضم ١٧ دولة مستقلة، فضلا عن فلسطين، تعتبر نفسها عربية، وترتبط رسميا بكل من الوحدة العربية و «التضامن» بشأن القضية الفلسطينية. وهي أعضاء في منظمة اقليمية - الجامعة العربية - تأسست في عام ١٩٤٥. وفي فترة ما بعد ١٩٤٥ قامت الدول العربية بعدة محاولات للوحدة أبرزها هي الوحدة بين مصر وسوريا في فترة ١٩٥٨ - ١٩٦١. وواضح أن فشل محاولات الوحدة هذه لم يقلل من ارتباط الدول العربية بهذا الهدف، غير أن هذه السمة الشاذة ليست - عند البحث الدقيق - خاصة بقدر ما تبدو، فالارتباط بالوحدة ليس خاصا بالشرق الأوسط، وقد نجح في بعض الحالات (الوحدة الألمانية والوحدة الايطالية في القرن التاسع عشر)، وفي بعضها الآخر ذبل بعد فترة الحماس الأولى (وبوجه خاص

(٢٤) ان كون إسرائيل ذات أصول استيطانية وتحتفظ بعلاقة استيطانية مع الفلسطينيين لا يستتبع - كما يدعو معظم القوميين العرب - أنه ليس للإسرائيليين بالتالي حق في دولتهم. فكما أوضح رودنسون وغيره بجلاء يشكل الإسرائيليون الآن قومية متميزة لها حق في دولتها (لكن هذا لا يبرر إنكار الدولة على الفلسطينيين)، فلعشرات من القوميات أصول استيطانية.

(٢٥) روجر أوين «القومية العربية والوحدة العربية والتضامن العربي» في كتاب طلال أسد وروجر أوين (تحرير) «الشرق الأوسط» (لندن : ماكميلان، ١٩٨٣).

التطلعات إلى الوحدة بين ثوريي أمريكا اللاتينية في عشرينات القرن الماضي والتي انتعشت لفترة قصيرة على أيدي تشي جيفارا، وبين الدول الإفريقية في أوائل السبعينات التي كان يدعو لها نكروما). كما أبدت الدول الأوروبية في العقد أو العقدين الماضيين اهتماما بمزيد من الوحدة وإلا فالتنسيق. وحركة الوحدة العربية واحدة من هذه الحركات التوحيدية.

وإذا نحن درسنا واقع الوحدة العربية دراسة أوثق فستبدو أقل إثارة للاستغراب، فهناك أولا واقع الوحدة على المستويات الاقتصادية والثقافية، فنمو الروابط الاقتصادية داخل العالم العربي - نتيجة ازدهار النفط - نمو كبير، يمكن أن نقيسه من حيث تدفقات الهجرة والأموال. لكن هذه الروابط ليست فريدة بأي حال، ويمكن تشبيهها بتدفقات العمل ورأس المال الأخرى في الاقتصاد العالمي المعاصر. كما أنها فضلا عن ذلك قد خلقت (هيرارشية) جديدة بين المجتمعات العربية وليس قدرا أكبر من الإخاء أو المساواة. ولا شك أن حاسة الوحدة الثقافية التي يشعر بها العرب - والتي تقوم على اللغة لكنها تمتد إلى الموسيقى والشعر والسينما والفكاهة أقوى منها داخل معظم أجزاء آسيا وإفريقيا. لكن هذه الحاسة شبيهة بالتأكيد، لدى أمريكا اللاتينية المتحدثة بالأسبانية كما تغدو كذلك بين العالم الناطق بالإنجليزية^{٢٦}.

ومن الناحية الأخرى فحين نصل إلى الجانب السياسي فإن الواقع هو اللاوحدة العربية، وإذا نحن استبعدنا البلاغيات فقد بقيت دول ما بعد الاستعمار في الشرق الأوسط منفصلة وغيورة على مصالح دولها وحكامها كغيرها. وبعد عقود من الديماجوجية حول الوحدة بقيت إنقسامات ما بعد الاستعمار قائمة في العالم العربي، تماما كما بقيت في إفريقيا وأمريكا اللاتينية. ولا تمثل المسألة الفلسطينية في الواقع سببا توحيديا مفارقا، فهي لم تؤد إلا إلى القليل من العمل المشترك والتضحيات المشتركة، وإلا حيثما تكون للدول بالفعل حدود مشتركة مع إسرائيل، وفي هذه الحالات يتخذ النزاع على الدوام شكل حرب على الحدود، وهي ظاهرة ليست بأي حال فريدة في الشرق الأوسط.

(٢٦) خالد خستاني «الفكاهة السياسية العربية» (لندن : كوارتيت، ١٩٨٣).

وكان التضامن مع الفلسطينيين أنفسهم بلاغيا إلى حد كبير. ففي الممارسة استخدمت الدول العربية قضية فلسطين من أجل المشروع الداخلية، في الوقت الذي تجنبت فيه المواجهة المباشرة مع إسرائيل وحاولت استخدام حركة المقاومة الفلسطينية ذاتها لأغراضها الخاصة. وقد أخفت ذروة النشاط الفلسطيني من عام ١٩٦٧ حتى منتصف السبعينيات هذا الأمر عموما. غير أن الفلسطينيين من عام ١٩٤٨ حتى عام ١٩٦٧ لم يسمح لهم بأى وجود سياسى مستقل فى العالم العربى، ولم يلقوا سوى اهتمام ضئيل. وساعدت التطورات بعد منتصف السبعينيات - مبادرة السادات المنفصلة نحو إسرائيل فى ١٩٧٧، وإنقسام العالم العربى إلى عدة معسكرات فى ١٩٨٣ وهجوم سوريا وليبيا المباشر على قيادة عرفات لمنظمة التحرير الفلسطينية - على تبيد أسطورة الالتزام العربى الموحد تجاه الفلسطينيين. فقد كشفت هذه الأحداث المصالح المنفصلة للدول العربية التى تكمن خلف موقفها المشترك المفترض ازاء فلسطين.

وكان النفط مسألة رابعة جاءت لترمز - فى نظر البعض - إلى تفرد محتمعات الشرق الأوسط. غير أن أمر هذا الذهب، الأسرد شبيه بأمر الإسلام. ففي المقام الأول لم تكن أغلبية منتجى الأوبك من العرب، وكثير منهم خارج منطقة الشرق الأوسط - ومن بينهم فنزويلا والاكوادور ونيجيريا واندونيسيا - وثانيا يختلف أثر النفط على الدول المنتجة كثيرا حسب طبيعة المجتمع المعنى. لم يتمتع بفوائض النفط الكبيرة فى فترة ما بعد ١٩٧٣ سوى بضعة منتجين عرب - العربية السعودية والكويت وقطر والامارات - وظلت البقية متعطشة إلى رأس المال، وتواجهها - بتعداد سكانها الكبير - كثير من مشكلات البلدان النامية الأخرى. والأهم من ذلك أن واقع «قوة النفط» كان أضيق كثيرا مما كان يظن فى السبعينيات، وبعبارة سياسية لم تستطع الدول العربية أن تغير إلى أى حد هام سياسات الدول الأم ازاء فلسطين: وأثبت «سلاح النفط» أنه وهم. ومن الناحية الاقتصادية تمكن المنتجون لبضع سنوات من رفع الأسعار وزيادة دخولهم الحقيقية بالتجمع لفرض موقف شبه احتكارى فى سوق مواتية. لكن قانون العرض والطلب هو الذى يفسر ذلك وليس أى خصوصية للشرق الأوسط. وربما كان كل ما حققة العرب سياسيا هو قدر من زيادة

مبيعات الأسلحة الأمريكية للعربية السعودية، وبضع عبارات مهدئة مما كان يسمى في ذلك الحين الجماعة الاقتصادية الأوروبية: فبعد ١٩٧٣ لم يعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية سوى بلد واحد من بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية هو اليابان. وفضلا عن ذلك فقد أثبتت قوة الأوبك - حتى من الزاوية الاقتصادية - أنها مؤقتة: ففي بداية الثمانينات انخفض نصيب الأوبك في السوق العالمية.

ويكمن تفرد النفط في مجال آخر تماما، في الشكل الخاص للمدفوعات الناشئة عنه، ريع للدول المنتجة لا يستتبع الروابط الأمامية والخلفية داخل الاقتصاد المحلي التي تميز الانتاج الأولى الآخر في العالم الثالث^(٢٧). ويمكن جمع هذا «الريع» الدولة المنتجة، ومن يسيطرون عليها، من تجميع مبالغ مالية هائلة دون المشاركة في أى شكل من أشكال الانتاج؛ وكان هذا هو الذى ولد التوترات الاجتماعية الكبرى داخل الدول المنتجة. وقد شوهدت هذه التوترات - ازدياد عدم المساواة في الدخل، والفساد الجامع في الدولة، ومشاريع التنمية المظهرية، وإهمال النشاط والمهارات الانتاجية وخاصة في الزراعة - في لاجوس وجاكارتا قدر ما شوهدت في طهران والرياض. ومن ثم فإن الإسلام والمسألة الفلسطينية والوحدة العربية والنفط لا تصنع شرقاً أوسط فريداً في نوعه. فلا تحديد البنية التحتية الجغرافية ولا البنية العلوية الدينية - الايديولوجية يمكن أن يبنى شرقاً أوسط مستثنى من الكلية التحليلية.

وأخيرا هناك مسألة الإرهاب، وهي مسألة تربط بشكل واسع في ذهن الجمهور الغربي بالشرق الأوسط، ولاسيما بنوع خاص من المنحى الاسلامي في أعمال خطف الطائرات والأشخاص وتفجير المدنيين. والحق أن أعمالا من هذا النوع قد نفذت على أيدي مناضلين من عديد من الايديولوجيات في الشرق الأوسط. غير أن هناك قدرا كبيرا من التشوش في مناقشة الإرهاب^(٢٨). وقدر من النسبية التاريخية أساسى هنا. وفي المقام الأول فإذا أخذنا «الإرهاب» باعتباره أى فعل إرهابي تقوم به

(٢٧) حسين مهداوى «أنماط ومشكلات التنمية الاقتصادية في الدول الاربعة: حالة إيران» في م. ١ كوك (تحرير) «دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط» (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٧٠).

(٢٨) مناقشة تاريخية وأخلاقية جيدة انظر كونور جريتي «الإرهاب» (لندن: فابروفاير، ١٩٩١) ووالتر لاكور «الإرهاب» (لندن: ويدنفييلد ونيكولسون، ١٩٧٧).

مجموعة سياسية مدنية ضد مدنيين غير مقاتلين، فإن الظاهرة ليست بأى حال خاصة بالشرق الأوسط. فقد وجدت أعمال إرهابية من هذا النوع طيلة جانب كبير من التاريخ المدون، وكانت جزءاً شائعاً فى كثير من البلدان والحضارات فى القرن العشرين. ولم يأت الإرهابيون الأول فى السياسة الحديثة من الشرق الأوسط، بل كانوا من الفوضويين الروس، والجمهوريين الأيرلنديين، والقوميين الأرمن، والبنغاليين (الهندوس)، ليأتى بعدهم اليهود الصهيونيون والقبارصة الأتراك وغيرهم فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥. ولم ينشأ الإرهاب السياسى الحديث فى الشرق الأوسط، أو بين المسلمين، ولا كان الطابع الأغلب للقائمين به من هؤلاء.

ولا تعاني مناقشة الإرهاب من التطبيق الانتقائى للتعبير فحسب بل كذلك من مشكلات التعريف، فقد استخدم التعبير ذاته فى الأصل فى سياق الثورة الفلسطينية لا لبشير إلى أعمال الارهاب غير الرسمى بل إلى استخدام الدولة للارهاب لأغراض سياسية. وبهذا المعنى فقد كان بالطبع أداة واسعة الانتشار فى دول الشرق الأوسط فى الفترة الحديثة، لكنه لم يكن قاصراً عليها بأى حال. وقد ارتكبت كثير من الدول العرصة وإسرائيل وتركيا وإيران أعمال إرهاب ضد رعاياها أو ضد السكان الذين يترس أنهم يمثلون خطراً فى الدول المجاورة، كما ارتكبتها أيضاً - ولا نكاد نكون فى حاجة إلى تأكيد - دول فى جانب كبير من أوروبا وغيرها فى القرن العشرين.

ربما كان أكثر تشويش فى المجال حول «الإرهاب» هو فكرة أن ممارسته تتركز عادة خارج المنطقة ذاتها - للأوروبيين أو لزوار المنطقة، للصحفيين أو السياح أو الدبلوماسيين، وقد حدثت هجمات إجرامية ضد مثل هؤلاء الناس، لكن أكبر قدر من الإرهاب ولى مدى بعيد سواء من جانب الدول أو المجموعات غير الرسمية - قد نفذ داخل المنطقة ضد شعوب المنطقة نفسها. والعدد الأكبر من ضحايا إرهاب دولة ما هم على الدوام رعايا هذه الدولة. وبالمثل فإن عمليات القتل فى النزاع الطائفى (وبعد لبنان أوضح مثال) قد تجاوزت كل ما شهدناه فى العمليات الأجنبية لمجموعات المنظمة.

وكثيراً ما كان النقاش حول «الإرهاب» أداة، وسيلة، فى التبادل الجدلى أكثر

منه وسيلة للإيضاح. والأمر الذى يفيد جانب كبير من استخدام التعبير فى تعميته هو قضية لماذا تناضل مجموعة معينة فى المقام الأول : فالمعنى الذى يأمل من يستخدمون التعبير فى اضافائه هو أن المناضلين المعنيين - بحكم الأساليب التى يستخدمونها - ليست لهم قضية مشروعة. لكن هذا - بعد لحظة من التفكير - أمر لا يمكن الأخذ به، فبعض المجموعات - أو الأفراد - قد يرتكبون أعمالا إرهابية لذاتها أو للانتقام أو لاضطرابات سيكولوجية. لكن هذا ليس صحيحا إلا بالنسبة لمجموعات قليلة من الإرهابيين، فمثل هذه الأعمال قد ارتكبتها فى الأساس مجموعات وإن كانت تستخدم وسائل ذميمة إلا أن دافعها كان أهدافا سياسية تستحق النقاش على الأقل. وعادة ترتبط هذه الأهداف بشكل ما للاستقلال الوطنى. ودمغ أمثال هؤلاء «بالإرهاب» هو وسيلة لاستخدام إدانة (قد تكون مشروعة) للوسائل من أجل استبعاد مناقشة أهدافهم. ولكن سواء كنا نتحدث عن الفلسطينيين أو الصهيونيين أو رجال جبهة التحرير الوطنى الجزائريين أو الأصوليين المصريين فإن هناك قضايا خلف الإرهاب الذى تلفت هذه الأعمال الأنظار إليه. وفى أى تقدير أخلاقى لمثل هذه الأوضاع - كما هو الشأن فى الحروب الكبرى - فإن السلوك الإجرامى لا بد أن ينتقص من قدر مشروعية أهدافها؛ لكن من النادر حقا أن يبطل الأول الأخيرة. وهنا - كما فى أى من الأبعاد التحليلية الأخرى - فإن مسألة الإرهاب فى الشرق الأوسط جزء من القضايا والجدالات السياسية الأوسع للأزمة الحديثة وليس متميزا عنها.

مميزات التاريخ

هذه هى الأصول التاريخية للشرق الأوسط المعاصر وخصائصه التكوينية التى يتقاسمها مع العالم الاستعمارى وما بعد الاستعمارى فى مجموعته. ولابد لهذه المناقشة أن توضح أن سمات سياسة الشرق الأوسط التى كثيرا ما يعتقد أنها تحدد تميزه ليست كذلك بأى حال، وقد أصبح ممكنا الآن أن نحدد بقدر أكثر من الدقة الخصائص التى لم تتولد بفعل دين مجرد اجتماعيا أو «عروبة» لازمنية، وإنما بفعل التاريخ النوعى لمنطقة الشرق الأوسط، والمجتمعات التى تكونه.

وقد ظل الشرق الأوسط في فترة ما بعد الاستعمار متأثراً تأثراً شديداً بالطابع المفرد لمجتمعاته قبل الاستعمار^{٢٩}. وواضح أن أشكال الاتصال وأفكار القومية الحديثة لم تكن موجودة قبل تأثير الامبريالية؛ ولكن في إطار الامبراطوريات الإسلامية الكبيرة ارتبطت مناطق الشرق الأوسط الواسعة إلى درجة كبيرة بروابط التجارة والإدارة والدين والهجرة بطريقة حققت قدراً من الوحدة الثقافية والاجتماعية. وتعكس الايديولوجية الجارية عن وحدنة كمنطقة، أو عن العرب كشعب واحد، رغم صفتها الخيالية، بالفعل حقيقة أن بعض عناصر تلاحم ما قبل الاستعمار قد بقيت. وتعادل ذلك في الأهمية كثير من السمات الخاصة للهياكل الاجتماعية قبل الاستعمارية: سيادة أشكال التنظيم القبلية لابن الرحل فحسب بل بين السكان الزراعيين المستقرين في شبه الجزيرة وفي بعض البلدان الأخرى مثل ليبيا، وتعلق كثير من السكان بالقيم الإسلامية التي توفر - على مشروطيتها السياسية - ثقافة شعبية مشتركة في وجه السيطرة الخارجية الامبريالية وما بعد الامبريالية، ووجود قطاعات تجارية ومالية في المدن معارضة للحكومة المركزية وقادرة (كما في سوريا وإيران) على التعبير عن المعارضة السياسية لها في الظروف المناسبة. وقد أثرت هذه السمات - بين السمات الأخرى للشرق الأوسط فيما قبل الاستعمار - تأثيراً جوهرياً على السياسة والمجتمع في العقود الأخيرة.

وزاد من تأثير هذه العوامل قبل الاستعمارية الأثر السطحي نسبياً للحكم الاستعماري نفسه، وضيق ما أحدثته الامبريالية الأوروبية من تحول في مجتمع المنطقة. وفي شمال افريقيا اتخذ الحكم الامبريالي بالفعل شكل الاستيطان الاستعماري والتحول الزراعي: وكان الأول قوياً بوجه خاص في الجزائر والثاني في مصر. أما في بقية المنطقة - في تركيا وإيران وشبه الجزيرة العربية والشرق باستثناء فلسطين - فلم تحدث تحولات مشابهة في مجتمع ما قبل الاستعمار. وأفلتت أربع دول من السيطرة الاستعمارية كلية؛ وفي بقية الشرق ودول شبه الجزيرة جرى الحكم الامبريالي من خلال قوى اجتماعية وسياسية محلية، إما موروثه عن فترة ما قبل الامبريالية كما في الكويت وعمان أو في شكل ملكيات وإدارات محلية غرستها بريطانيا وفرنسا عقب انسحاب العثمانيين. وقد حدث هذا الامتناع النسبي جزئياً

(٢٩) انظر أسد وأوين «الشرق الأوسط» لمناقشة هذه الأبعاد.

نتيجة الشح الاستعماري وجزئيا لأنه لم يكن في هذه الأرض القاحلة - باستثناء النفط الذي لا يتطلب انتاجه كما أوضحنا من قبل الكثير من الروابط الاجتماعية أو الاقتصادية - ما يجتذب التحول الاقتصادي (المتروبولي). وكانت نتيجة هذا الامتناع غير المألوف أن دول الشرق الأوسط في شبه الجزيرة والشرق قد اكتسبت - على خلاف معظم افريقيا وأمريكا اللاتينية وبقية آسيا - الاستقلال دون مساس بكثير من الهياكل الاجتماعية والسياسية العتيقة. واحتفظت كثير منها بطبقاتها الحاكمة فيما قبل الاستعمار. وحتى في المغرب كانت درجة الاستمرار صارخة، كما بين بقاء ملك المغرب، وملك ليبيا حتى عام ١٩٦٩^(٣٠).

وكان من السمات البارزة الأخرى لمجتمعات الشرق الأوسط حدة الاختلافات العرقية والعقائدية. والقوة الحالية لهذه الانقسامات مستمدة - كما هو الشأن في أماكن العالم الثالث الأخرى - من تجميعية للتركات التاريخية لما قبل الاستعمار مع الانقسامات الاجتماعية والسياسية الاستعمارية والمعاصرة التالية. وتبين الشواهد التاريخية أن العلاقات بين الأديان والمجموعات العرقية المختلفة في فترة ما قبل الاستعمار لم تكن بالتأكيد منسجمة أو متساوية تماما: ففكرة أنها كانت كذلك - وأن الانقسامات الحالية هي من صنع عامل خارجي هو الامبريالية وحده جزء من الأساطير القومية المعاصرة، لكن الحكم الاستعماري فعل الكثير لزيادة تفاقم الانقسامات، بتحريك مجموعة ضد الأخرى، وباستثارة أشكال القومية التي تمجد ماضي مجموعة ما وبداثير تناحر مجموعة أخرى، وبتشيط البحث الانقسامى عن قيم قومية «حقيقية». وبهذه الطريقة يشترك نمط النزاع الطائفي في لبنان ومصر في الكثير مع النزاع العائلى في قبرص والهند وسريلانكا واندونيسيا، والنمط في فلسطين يحوى عناصر إضافية، تجمع بين النزاعات بين المستوطنين والوطنيين، والعداوات القومية لكنها إلى حد ما مكرسة لاهوتيا بين اليهود والمسلمين، والنزاع الشامل بين إسرائيل والدول العربية.

(٣٠) احتفظ العالم العربى بعدد من الملكيات أكثر من أى منطقة أخرى في العالم ففي عام ١٩٤٥ كان ثمانية من حكام الجامعة العربية الاثني عشرين مازالوا من الملوك.

ولم يفتقر الشرق الأوسط الحديث إلى الحركات الشعبية، الاجتماعية في أصلها، التي شوهتها وجرفت القوى الحلقية والطائفية. ومرة بعد أخرى تطورت تناقضات اجتماعية فيما بين الطبقات في الشرق الأوسط، لكنها بعدئذ اتخذت شكلا طائفيا أو دينيا أو حتى شوفينيا. وكما رأينا فقد كانت الحرب الأهلية اللبنانية التي بدأت في عام ١٩٧٥ نتيجة النضج الطويل للتناقضات الاجتماعية داخل البلد، إذ تعرضت كتلة السلطة التي أقيمت في الأربعينات لضغط متزايد من المجموعات المحرومة. وبالمثل عكست الحمية الإسلامية للثورة الإيرانية التوترات الاجتماعية الحادة داخل المجتمع الإيراني التي خلقها ازدهار النفط وأتوقراطية الشاه. وكثيرا ما تصاعدت حاسة الغضب والتضامن بين العرب مع محنة الفلسطينيين إلى ديماجوجية معادية لليهود وشوفينية، ارتدادية بقدر ما هي غير فعالة. وفي الوقت نفسه تأرجحت أقسام كبيرة من السكان الإسرائيليين - بينهم المجموعات الأكثر حرمانا اجتماعيا - خلف التعصب شبه الديني لليهود وصنائه الدينيين صراحة.

ان الشرق الأوسط يتسم بما هو خاص بالنفط، بالآثار الاقتصادية والاجتماعية الشاذة لانتاجه، فأقل من نصف دول الشرق الأوسط منتجة للنفط، وأغلبية هذه الدول قليلة السكان. وغالبية الدول كبيرة السكان لاتمتلك نفطا. وقد أثار هذا التنافر بين السكان والنفط هجرة واسعة من الدول غير النفطية إلى الدول المنتجة للنفط، وفي الوقت ذاته مكّن منتجى النفط من استخدام ثرواتهم لأغراض سياسية فردية في المنطقة. غير أن هذه القدرة على تركيز قوتهم قد اختلطت بالاقتصاديات الخاصة لانتاج النفط ذاته، الذي يرتبط أدنى ارتباط بالمجتمع الذي يجرى فيه. وفي هذا السياق كان الأثر الهام الأساسى - والوحيد فى الواقع - للنفط هو حصول الدولة النفطية على ريع كبير من المبيعات وراء البحار. والمدخلات من العمل أو رأس المال أو الزراعة صغيرة جدا: ومن هنا فإن لانتاج النفط طابع الانغلاق. وتعنى هاتان السمتان لانتاج النفط إذا ما أخذتا معا - توزيعه المتنافر، وتوفيره للريع بدلا من توليد دخل قومى - أن بعض الدول الأكثر اتساما باستمرارية ما قبل الاستعمار كانت هى ذات الدول التى حظيت بكميات كبيرة من فائض رأس المال، وقد استخدمت هذا الفائض

لا في تعزيز قيمها السياسية فحسب بل كذلك قيمها الاجتماعية : شكل من أشكال «الإسلام» المحافظ سواء من النوع السعودي أو النوع القذافي .

وإذا كانت درجة النزاع الدولي قد بولغ فيها بالمقارنة بالمناطق الأخرى فقد اتسمت سياسات الشرق الأوسط بجمع فريد في العالم الثالث بين التعبئة الشعبية والردة السياسية. غير أن هذا أمر ليست له سوى علاقة غير مباشرة بالنزاع العالمي السائد في فترة ما بعد عام ١٩٤٥ - أي الحرب الباردة، فرغم كل قلق الغرب حتى عام ١٩٩١ من النفوذ السوفيتي فإن حقيقة أن الشرق الأوسط يتأخم الاتحاد السوفيتي، وأن الاتحاد السوفيتي قد لعب دورا في دعم الدول المتحالفة معه، لم يكن لها في النهاية سوى أثر ضئيل على الطابع المحلي للسياسة داخل المنطقة، وهذا ما تثبته قدرة مصر على المناورة بالمعونة السوفيتية، وعلى طرد الخبراء السوفيت في ظل السادات، وكذلك أيضا التشهيرات التي انهال بها قادة جمهورية إيران الإسلامية على موسكو. وقد كان دور الاتحاد السوفيتي في الشرق الأوسط استراتيجيا وعسكريا أكثر منه سياسيا. وكانت قوى اليسار التي نشأت كبيرة في بعض الحالات: فقد كانت الأحزاب الشيوعية قوية في بعض الأوقات في إيران والسودان والعراق، لكن هذه الأحزاب تعرضت لقمع شديد، وواجهت منافسة متزايدة من الراديكاليات الإسلامية المنافسة. وفي بعض الحالات التي ظهرت فيها مجموعات ذات طابع «مناهض للامبريالية» واشتراكي مزعوم فقد اتخذ هذا شكل ديكتاتوريات عسكرية من نوع أكثر قمعا وشفونية كما في سوريا والعراق البعثيتين. أما النظم اليسارية التي عاشت وتفادت فساد البعث - كما في الجزائر واليمن الجنوبية - فكانت معزولة نسبيا عن التيار الرئيسي لسياسة الشرق الأوسط، ووقعت مع الزمن في اغراءاتها التسلطية الخاصة.

وقد كشفت نهاية الحرب الباردة - في عديد من النواحي - إلى أي حد تشارك المنطقة في كثير من السمات الأوسع لتطور العالم الثالث، حتى وإن احتفظت سياساتها بطابع خاص. فمع فتور النزاع السوفيتي - الأمريكي من منتصف الثمانيات فصاعدا أصبح من الممكن تناول دائرة من النزاعات الإقليمية

بطريقة أكثر دبلوماسية. وانتهت الحرب العراقية - الإيرانية في عام ١٩٨٨، وفي نهاية العام نفسه مهد اعتراف الفلسطينيين بضرورة حل قائم على وجود دولتين الطريق إلى المفاوضات العربية - وبوجه خاص الفلسطينية - التالية. وفي الوقت نفسه أدى انهيار الاتحاد السوفيتي إلى إعادة ترتيب مزدوجة للقوى الإقليمية بالسماح بعلاقات جديدة مع كل من موسكو وواشنطن، وظهور مراكز جديدة للنفوذ الإقليمية مثل تركيا في إطار شرق أوسط أوسع يضم بعض الجمهوريات السوفيتية السابقة. ولعل أبرز قضية طفت على السطح في البيئة الدولية المتغيرة هي الحالة المزعجة عموماً لاقتصادات الشرق الأوسط، وهي أزمة كامنة كثيراً ما طمسها في الماضي المواجهة العسكرية وأموال النفط. فقد واجهت معظم دول الشرق الأوسط بغض النظر عن الهيكل السياسي أو الاتجاه الأيديولوجي، تحدياً ثلاثياً يتمثل في الانفجار السكاني وهبوط امدادات المياه وركود الانتاج الزراعي^(٣١). وهذه المشكلات - شديدة الشبه بالتحديات التي تواجه بقية العالم الثالث - هي التي تواجه الشرق الأوسط.

(٣١) توماس ناف «المخاطر على استقرار الشرق الأوسط في التسعينات، الاقتصاد والسكان والمياه» في ويليم لويس وفييب مار (تحرير) «ركوب النمر، تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة»، (أكسفورد: مطبوعات ويستفيلد، ١٩٩٣).

- ٢ -

الثورة الإيرانية فى منظور مقارن

دلل الفصل السابق - فى استعراض واسع لتاريخ الشرق الأوسط الحديث على أن تطور سياسات المنطقة لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى مجموعة من المبادئ الدينية، أو إلى كيان اجتماعى وسياسى ثابت ما يسمى «الإسلام». ويرمى هذا الفصل إلى اختبار هذه الحجة أمام الحدث الرئيسى فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث الذى يبدو أنه يبين أهمية الإسلام أكثر من أى حدث آخر، فقد أنجزت الثورة الإيرانية فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩ باسم الدين، وتردد صدى دعوتها إلى بعث الإسلام فى الشرق الأوسط كله وخارجه. ولم يطرح تحدى التفسير فى الفترة الحديثة، وإيضاح كيف أن حدثا يبدو دينيا هو نتاج عمليات أخرى - أكثر دنيوية - بمثل هذه الحدة فى أى مجال آخر.

فقد كانت الثورة الإيرانية فى الواقع أحد الأحداث الملحمية فى تاريخ ما بعد الحرب، تشمل مستوى بارزا من التعبئة السياسية، وأزمة على النطاق الدولى، ووحشية سياسية: فعلى عكس توقعات الكثيرين أطيح بنظام الشاه المستقر ظاهريا فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩. وأقيم نظام ناجح بعد الثورة واستقر. غير أن الثورة - خلف أهميتها لتاريخ إيران الحديث والتاريخ العالمى فى مجموعه .. طرحت مسائل تحليلية معقدة، سواء على هؤلاء الذين يسعون إلى ربطها بالمسار العام للتاريخ الإيرانى الحديث، أو أولئك الذين يربطون مقارنتها بالثورات الحديثة الأخرى. كما أنها يمكن أن تصلح كدراسة حالة هامة لمذى إمكان أن يفسر الإسلام مسار الأحداث السياسية فى سياق أواخر القرن العشرين. وإذا كانت الهبة الإيرانية تستحق اسم «الثورة» - المعرفة باعتبارها مستوى مرتفع من التعبئة الجماهيرية وتدمير نظام سياسى واجتماعى قائم، وإقامة نظام جديد متميز - فإنها يمكن أن تبدو متغيرا غير عادى، وتطورا غير مألوف بقدر ما هو غير متوقع.

غير أننا يجب أن نذكر أن كل الثورات تكشف عن خصائص غير متوقعة، وأنها يمكن أن تقلب مخطط التحليل الاجتماعي بقدر ما تطيح بنظم السلطة القائمة. فقد تحدث الثورة الفرنسية كثيرا من الافتراضات العقلانية للتنوير. وسمى أنطونيو جرامشي - وهو نفسه قائد شيوعي إيطالي - الثورة الروسية «تمردا على «رأس المال»» بسبب الطريقة التي بدت بها تتحدى الحتمية الاقتصادية التي تكمن خلف التفكير الماركسي الأول. ولقد كانت الثورة الإيرانية بالتأكيد حدثا أصيلا، لكن من الأفضل أن نتحلى بقدر ليس بالقليل من الحذر عند تحديد أين تكمن هذه الأصالة بالفعل.

ومن ثم فإن مناقشة أولية لأصالة هذه الثورة يمكن أن تخدم ثلاث وظائف : منع الحصر السطحي للحالة الإيرانية في أنماط متصورة من قبل للتاريخ الإيراني أو نسويولوجيا الثورات ؛ ومواجهة ادعاءات أن الثورة الإيرانية تمثل عملية أصيلة كلية، حدثا فريدا في نوعه لا يمكن أن تطبق عليه المفاهيم المتاحة للتحليل التاريخي والتفسير العقلاني، ومقابلة المفاهيم العامة عن كيفية تأثير «الإسلام» على السياسة واجتمع بحالة خاصة ... حالة قام فيها نظام حكم إسلامي واستمر. ويمكن موازنة التأكيد الصحيح لجدة الثورة الإيرانية وطابعها الإسلامي بقدر من الحذر النسبي، بإيضاح أنه ليس كل ما حدث في إيران فريدا في نوعه أو مستعصيا على الفهم الخارجي كما قد يوحي الكثيرون.

ويمكن أن يقال إن جدة الثورة الإيرانية تكمن في المقام الأول في الدور الذي لعبه الدين وبشكل خاص ما يسمى بتعبير فضفاض «الأصولية الدينية»، فللمرة الأولى في التاريخ الحديث (أي منذ ١٧٨٩) جرت ثورة كانت ايديولوجيتها السائدة، وأشكال تنظيمها، وشخصياتها القيادية، وأهدافها المعلنة، كلها دينية المظهر والالهام. وهذا بذاته يميز الثورة الإيرانية عن غيرها من ثورات العصر الحديث. وقد تضمن هذا الطابع الديني - بالنظر إلى الطريقة التي يسعى بها الإسلام إلى التشريع

فى كثير من مجالات النشاط الاجتماعى - محاولة لتحويل القانون والثقافة والسياسة والممارسات الاجتماعية فى إيران إلى نموذج يفترض أنه أعد فى القرن السابع الميلادى.

وتفيد دراسة مختلف السمات الأخرى لايديولوجية الثورة الإيرانية - التى كثيرا ما تغفل فى التركيز الأعم مما يجب على الدين - أن من المفارقات أنها بدورها ذات اشتقاق دينى، وتميز بدورها الحالة الإيرانية. وأول هذه السمات الايديولوجية هو رفض أفكار التقدم التاريخى : فأية الله الخمينى قد اقترح صراحة عودة إلى نموذج سابق للممارسة الاجتماعية والسياسية، ورفضاً لكثير من جوانب الحداثة. وقد شوهدت مثل هذه التطلعات التاريخية والايديولوجية إلى الخلف فى ثورات وحركات قومية أخرى: فالماضى يمكن أن يستخدم دائما لتوفير مشروعية مريحة، لكن الحالة الإيرانية مضت شوطا أبعد، لأن مثل هذا الارتداد كان أساس البرنامج الثورى بأسره. وبالمعنى الدقيق فإن ما حدث فى إيران كان ثورة رجعية، بإعادة التعبير إلى معناه الأصلى، الفلكى، ليعنى رجعة إلى نظام سابق. وثمة نتيجة ثانية تنبع عن هذا، فرغم أن العوامل والتطلعات الاقتصادية والمادية لعبت دورا فى الثورة الإيرانية فقد مانعت القيادة فى الاعتراف بهذه الحقيقة، ومالت بالأحرى إلى رفض فكرة التحسين المادى. وحاول الخمينى التقليل من التطلعات المادية للسكان بغرس مثله الأعلى عن تعميم التقشف، حيث تنبذ السلع الاستهلاكية الغربية ويمكن للمؤمن أن يعيش فى حالة تؤدى بدرجة أكبر إلى الورع الدينى^(١). وقد أعلن الخمينى ذات مرة أن هدف الثورة ليس تزويد الناس بشمام أرخص. وفى مناسبة أخرى أخبر الرئيس بنى صدر أن المقاطعة الأمريكية أثناء أزمة الرهائن لن تضر السكان، «ففى زمن الرسول كانوا يأكلون بلحة واحدة فى اليوم»^(٢). وثالثا فرغم طرح قضايا تأكيد ورفض ذات طابع قومى فقد جرت الثورة الإيرانية باسم دين كلى، وكان التركيز قليلا بالمقارنة على

(١) كارل جرايونك «مفهوم الثورة فى العصر الحديث» (فيما: هيرمان بوهلادس ناخفلوجر، ١٩٥٥) الفصل الأول.

(٢) محادثة بين الكاتب وأبى الحسن بنى صدر فى أوفير سير أديز، فرنسا، أغسطس ١٩٨١.

إيران ككيان قومي. وكانت كليتها أكثر بروزا من الثورة الفرنسية أو الروسية. وقد اتضح هذا في كل من التحول الثقافي الذي رافق الثورة، والذي شهد نبذ كثير من سمات الثقافة الإيرانية الأصلية إلى جانب القيم التي اعتبرت غريبة، وتصوير الثورة الإيرانية باعتبارها أول حدث لعالم إسلامي نأثر في الاطاحة يقاهاهه^٣.

وتتبع من هذا خصوصية ايديولوجية رابعة هي رفض التاريخ، فبدلا من تمجيد أبطال وبضالات الأجيال السابقة - كما فعلت كل الحركات الثورية والقومية الأخرى^٤ - بدا أن الخميني ينظر إلى كل قادة حركات المعارضة السابقين تقريبا - من علمانيين ودينيين على السواء - باعتبارهم عقبات أمام شرعيته، التي يستمدّها من القادة الإسلاميين في القرن السابع؛ النبي محمد وقادة الإسلام الشيعي. ويؤدي لجوء الخميني الرمزي إلى المذهب لتأمين شرعيته إلى الخصوصية الايديولوجية الخامسة للثورة الإيرانية وهي أنها وإن كانت هبة جماهيرية فإنها لا يكن أن تعتبر - حتى نظريا - ثورة ديموقراطية^٥. فقد أوضحت كتابات الخميني ودستور الجمهورية الإسلامية أن السلطة الأخيرة موكولة إلى المرجع الديني الملهم من الله؛ الفقيه، الذي يستطيع أن يضرب عرض الحائط بكل الأجهزة المنتخبة، وأن يملأ أفكاره على المؤمنين. ومال الخميني إلى الإيحاء بأن هذا لا يمثل مشكلة لأنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين المؤمن والفقيه، ولكن لو وقع مثل هذا الحدث غير

(٣) وهكذا يقول راديو الأهواز، الذي يذيع بالعربية، في أول سبتمبر ١٩٨٠: «إن هذه الدولة الإسلامية المنتظرة ستقضي على كل عروش الطغاة التي أقيمت ببحث المتهورين. وسيقتص سيف العدالة من كل الدجالين والعملاء والخونة» انظر بقلمى «السياسة الخارجية الإيرانية منذ ١٩٧٩: الأمية والقومية في الثورة الإسلامية» في كتاب جوان كولى ونيكى كيدى (تحرير) «الشيعية والاحتجاج الاجتماعي» (لندن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨٦).

(٤) ومن الاستثناءات على ذلك الكاتب الشيعي الملا أحمد الترقى أحد أنصار المدرسية الأصولية التي أكدت قدرات السلطات القضائية في الإسلام، لكن الترقى لم يمد هذه القدرات لتشمل كل السلطة السياسية كما فعل الخميني فيما بعد (سعيد أمير أرجوماند «الدولة ونظام الخميني الإسلامى»، و«دراسات إيرانية»، المجلد ١٣، الأعداد ١-٤ (١٩٨٠) ص ١٥٤). والأمر اللافت للنظر هو أن الخميني لم يشر إلى هؤلاء الكتاب المحافظين السابقين الذين عارضوا دستور ١٩٠٦ العلماني. والواقع أنه وإن كان قد أبدى تسامحا في البداية مع دستور ١٩٠٦ فإنه فيما بعد قد اعتبر كل فترة الثورة الدستورية - على ما يبدو - مصدرا للحرج.

(٥) تتضح هذه النقطة جيدا في محمد جعفر وآزار الطبرى «إيران: النضال من أجل الاشتراكية»، «خمسين» العدد ٨، ١٩٨١.

ستوقع فإنه لم يكن ليشك في غلبة إرادة الفقيه. ومن ثم فإن واقع الثورة الإيرانية يتباين بوضوح مع مفهوم الثورة الذي ساد منذ أواخر القرن الثامن عشر : فهي ترفض التقدم التاريخي، وتحسين الظروف المادية، والتأكيد القومي، والشرعية التاريخية والسيادة الديمقراطية، وهي خمس قضايا أثارها رسمياً على الأقل - حتى لو انتهكتها في الممارسة - كل الثورات الحديثة منذ عام ١٧٨٩ فصاعداً.

غير أن هذا الطابع الديني الإجمالي ليس شاملاً حتى في مظهرة كما قد يفترض، فأفكار الخميني أصولية في ادعائها أنها تستمد كل شيء من النصوص المقدسة، لكنها ليست أصولية أو تقليدية من حيث أن هذين التعبيرين يعنيان ضمناً الارث عن الماضي، فالأفكار نفسها - وبدرجة أكبر أثرها السياسي والاجتماعي - جديدة، تعتمد على الظروف الاجتماعية الحديثة والجدالات السياسية الحديثة، التي تستمد منها بحرية وأن يكن دون نسبتها^(٦). وفضلاً عن هذا فإن من الممكن أن تطرح عن أفكار الخميني نفس الأسئلة التي يمكن أن تطرح عن أي مجموعة من الأفكار الراديكالية التي تجد قبولا جماهيرياً وتؤثر على التاريخ. أي مجموعات اجتماعية ساندت هذه الأفكار ولماذا؟ وما هي العوامل المحددة في تاريخ البلد المعنى التي مكنت هذه الحركة من تجميع قواها في الوقت الذي جمعتها فيه؟ ولماذا كان ممكناً لهذه المعارضة أن تهزم الدولة القائمة؟ وأي أنواع التغير الاجتماعي والسياسي صبحت انتصارها؟ ولدى الثوريين الإسلاميين إجاباتهم الخاصة عن هذه الأسئلة، وهي تشمل عادة الفعل الإلهي. وقد يتردد آخرون في قبول هذه الأجابات، حتى وإن ضرو لها باهتمام لما تكشف عنه من نوايا وايدولوجية من قادوا الثورة ذاتها. ومن ثم فإن من الممكن طرح إجابات مختلفة.

وستبدو الثورة الإيرانية - إذا ابتعدنا لحظة عن طابعها الديني - مألوفة بقدر كبير. فقد قام بها تحالف واسع من المجموعات الاجتماعية، واستمدت تأييدها من الأقسام الساخطة من الموظفين المدنيين وجماعات التجار، ومن جانب كبير من فقراء الحضر. وعباً هذه القوى ضد نظام سياسي ديكتاتوري قائد كاريزمي بايديولوجية شرعية ثورية^(٧). وبعبارة أخرى فقد تطورت الثورة الإيرانية في السياق الذي ظهرت فيه

(٦) سامي بيده الإسلام والشعب والدولة (لندن: روتليدج، ١٩٨٩).

(٧) إيرفاند أبراهيميان «إيران بين ثورتين» (برينستون: مطبوعات جامعة برينستون، ١٩٨٢)، ص ٥٢٠.

الحركات الشعبوية فى كثير من مجتمعات العالم الثالث الأخرى. وحتى الطابع الدينى للثورة ليس - فى منظوره التاريخى - فريدا، فالتاريخ ملئ بأمثلة حركات التمرد التى تتحدى الحكام الزميين باسم الله، وبالقيادة الكهنوتيين الذين نظموا مثل هذه الحركات. والتطلع إلى خلق نظام قدسى على الأرض يسود جانبا كبيرا من تاريخ أوروبا والشرق الأوسط فى المصور الوسطى، وتاريخ الصين فى القرن التاسع عشر. كما شهد التاريخ السكان الحضريين الجدد فى بلدان أخرى يستديرون إلى الدين كوسيلة للاستجابة لتوترات بيئتهم، وفى إيران نفسها كان الملات فى طليعة احتجاجات أخرى فى الأرملة الحديثة، وبشكل محدد احتجاج التبغ فى ١٨٩١ والثورة الدستورية فى ١٩٠٦^٨. وما هو فريد فى دور الدين فى الثورة الإيرانية هو أنه برز فى النصف الثانى من السبعينات، وبوجه خاص أنه نجح فى التطويع بالنظام القائم.

غير أن أصالة الثورة الإيرانية لا تكمن فقط فى طابعها الدينى، فإذا كانت الهبة الإيرانية فريدة فى البروز الذى شغلته هذه القضية «التقليدية» فقد كانت فريدة

٨) كدليل على الدور السابق الرجال الدين فى إيران انظر نيكى كيدى «إيران: الدين والسياسة والمجتمع» (لندن: فرانك كيس، ١٩٨٠) وكذلك «الدين والعصبان فى إيران: احتجاج التبغ» (برانى فى ١٨٩١ - ١٨٩٢) (لندن: فرانك كيس ١٩٦٦). ومن حيث الدقة فليس فى الإسلام رجال دين بمعنى هيئة من أناس رسموا بهذه الصفة لكنى استخدمت فى النص الحالى تعبير «رجال الدين» بالتبادل مع تعبير «العلماء» - ويعنى حرفيا من يعرفون - وهو التعبير العربى الإسلامى المصطفى وكلمة «الملا»، الكلمة المطبقة على رجال الدين الشيعيين فى إيران. ولا يميل الإيرانيون أنفسهم إلى استخدام كلمة «الملا» بل أن يتحدثوا عن «الأخوند»، وهو تعبير ساخر قليلا عن رجل الدين العادى، أو عن «الروحانيات»، هيئة العاملين الدينيين. ويسمى كبار رجال الدين المجتهدين بمعنى أن لديهم سلطة الاجتهاد، أى الحكم المستقل فى المسائل المقدسة، فى حين يسمى الأعلى مرتبة آيات الله وتعنى حرفيا وعلامات الله، وللمناقشة العامة للتعبيرات الإيرانية عن رجال الدين انظر روى متحدة «عشاء الرسول» (لندن: شاتو وويندرس، ١٩٨٦) (ص ٢٣١ - ٢٣٢). ونظر لعدم وجود أى (هيرارشية) راسخة فإن تسمية آيات الله هى نتيجة ترقية وسمعة داخل مؤسسات الإسلامية. وكان التعبير قاصرا - قبل الثورة - على عدد قليل من رجال الدين لم يكن الخمينى أكبرهم منا ولا أكثرهم علما. ويمثل تعبير «الإمام» الذى أطلق على الخمينى تضخيما لفظيا، لكنه لقب شرفي، ولا يشير - على الأقل رسميا - إلى أى ادعاء بأنه واحد من سلسلة الأئمة الاثنى عشر الذين يؤمن الشيعة بأنهم أتباع محمد الحقيقيون.

أيضاً في سماتها «الحديثة» جداً. وإذا كانت الثورة الإيرانية هي أول ثورة معاصرة ذات اتجاه ديني فإنها كانت كذلك أول ثورة «حديثة»^٩. وتتضح هذه الحداثة في أربعة جوانب. فأولاً جرت الثورة في مجتمع أكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية - الاجتماعية في نواح رئيسية مما كانت عليه روسيا في عام ١٩١٧ أو الصين في عام ١٩٤٩. وكان نصف السكان يعيشون في مناطق حضرية، والدخل بالنسبة للفرد يزيد عن ٢٠٠٠ دولار، وأياً كان التوزيع غير المتساوي لهذا الدخل فإنه يعنى أن معظم الإيرانيين الذين يعيشون في المدن كانوا أفضل مادياً منهم قبل عقد، فلم يكن غير ذوى السراويل* هم الذين قاموا بالثورة بل أناس استفادوا مادياً من عملية التحديث الرأسمالي السريعة^{١٠}. وثانياً وقعت الثورة الإيرانية - على خلاف كل ثورات العالم الثالث الأخرى - في المدن. وقد يكون كثيرون ممن شاركوا فيها فلاحين (أى لهم أصل ريفي)، لكنها كانت حدثاً حضرياً، أنتجت ظروف المدن الرئيسية في السبعينات. والتباين مع الصين وفيتنام وكوبا واضح هنا. وثالثاً - وأيضاً على خلاف ثورات العالم الثالث الأخرى - جرت الهبة الإيرانية عبر مواجهة سياسية أكثر منها عبر نزاع مسلح. لقد لقي الآلاف مصرعهم في الشهور الأخيرة من نظام حكم الشاه، لكنهم كانوا أساساً متظاهرين عزلاً لرجال حرب عصابات. ولم تصبح المواجهة المسلحة

(٩) ولدت الثورة الإيرانية كتابات تحليلية واسعة الانتشار، انظر بين كتابات أخرى نيكي كيدي «إيران والعالم الإسلامي، المقاومة والثورة» (لندن: ماكميلان ١٩٩٥) فريدة فرحي «الدول والثورات ذات القاعدة الحضرية» (أوربانا: مطبوعات جامعة ايليو، ١٩٩٠)، ومحسن ميلاني «ثورة إيران الإسلامية: من الملكية حتى الجمهورية الإسلامية» (بولدار، كلورادو: مطبوعات ويستفيو، ١٩٨٨)؛ ومنصور معادل «الطبقة والسياسة والأيديولوجية في الثورة الإيرانية» (أكسفورد: مطبوعات جامعة كولومبيا ١٩٩٣)، وميساغ بارب «الأصول الاجتماعية للثورة الإيرانية» (نيويورك: مطبوعات جامعة روتجرز، ١٩٨٩).

(١٠) ليست لدينا بعد المعلومات المفصلة اللازمة لاقرار من هي «الوجوه في الزحام» التي صنعت الثورة الإيرانية، أى تقييم دقيق للقوى الاجتماعية خلف الثورة، ففي حين أنه يبدو من حجم المظاهرات ومظهرها الخارجى أن أفراداً من كل المجموعات الاجتماعية قد شاركوا، فإن نسب مشاركتهم أقل وضوحاً. وتوجد بعض المؤشرات الأولية في فرهار كازيمى «الفقر والثورة في إيران» (لندن: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٨٠). وهو يلمح إلى أن الجيل الثانى من العمال الصناعيين المهاجرين، وليس أفقر سكان مدن الأكواخ، هو الذى شارك بدرجة أكبر فى الاحتجاجات الثورية. وقد كانت الأقسام الأكثر فقراً لاتزال خارج الشبكات الاجتماعية التى كان يمكن أن تجتذبها إلى مظاهرات أواخر عام ١٩٧٨. وللإطلاع على دراسة هامة مبكرة لهذه القضية انظر أرفاند أبراهيميان «الجموع في السياسة الإيرانية ١٩٠٥ - ١٩٥٣» فى هالى أشار (تحرير) «إيران: ثورة فى المعركة» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٥).

* الاسم الذى كان يطلق على جماهير الثورة الفرنسية من الطبقات الشعبية الفقيرة - المترجم.

الشكل السائد للمقاومة إلا في الأيام الأخيرة لنظام الشاه : أما الشهور السابقة فقد سادتها مظاهرات الشوارع والاضراب السياسى العام، وهما شكلان للمعارضة يرتبطان بمخططات الثورة في أكثر البلدان الغربية تقدماً^(١١) وأخيراً حدث سقوط النظام القديم دون أن تضعفه مواجهه مع أى قوة خارجية، كما كان يعتقد أنه ضرورى للقضاء على نظام متسلط، فلا هزيمة في حرب ولا ضغط اقتصادى دولى خطير قد ساعد على تقدم الثوريين الاسلاميين، وهم أنفسهم لم يتلقوا أى مساعدة ذات شأن من الخارج.

ومن منظور ثورات القرن العشرين فإن هذه السمات «الحديثة» سمات أصيلة شأن الطابع الإسلامى للحالة الإيرانية. ويمكن إذن أن نقول ان أصالة الثورة الإيرانية لا تكمن فى طابعها «التقليدى» ولا طابعها «الحديث» وإنما فى التفاعل بين الجانبين^(١٢). فهذا الجمع هو المسئول عن كل نجاح الثورة وخصائصها فى المراحل الأولى، لكن تزايد الانفصال بين الجانبين هو أيضا الذى عقّد إقامة نظام ما بعد الثورة.

مسار الثورة

استغرقت الأحداث التى قادت مباشرة إلى سقوط الشاه فترة تزيد قليلا عن عام واحد. وقد بقى محمد رضا بهلوى على العرش منذ عام ١٩٤١، وأصبح حاكما أوتوقراطيا منذ عام ١٩٥٥ - حين أطاح انقلاب عسكرى بمساعدة الولايات المتحدة وبريطانيا بحكومة محمد مصدق الوطنية. ومنذ ذلك الحين لم تجر سوى معارضة متقطعة للنظام. وكانت فترة ١٩٦٠ - ١٩٦٣، حين احتج ساسة وظيفيون وقسم من رجال الدين بقيادة آية الله الخمينى ضد سيطرة الشاه على الحياة

(١١) كانت المظاهرات فى الشهور الأخيرة لنظام الشاه - التى ضمت مليونى شخص فى طهران وعدة ملايين فى مدن المحافظات، أكبر مظاهرات احتجاج فى التاريخ البشرى. وقد عبات الدول أعدادا أكبر فى مسيرات تأييد - كما فى مسيرة ميدان تيبين أن من فى الصين - لكن حشودا كهذه لم تشاهد من قبل فى سياق معارض.

(١٢) تعرض تعبيرا «حديث» و «تقليدى» لكثير من الانتقادات : ولا يعنى استخدامهما هنا قبول صورة أكثر عمومية للتطور الاجتماعى تتصور تقدما أحادى الخط من أحدهما إلى الآخر، بل هما يستخدمان هنا بمعنى استعارى لتمييز خصائص المجتمع الإيرانى المرتبطة بماضيه عن الخصائص الناتجة عن تغيرات العقد الأخير.

السياسية، هي الاستثناء البارز. وبعد أكثر من عقد من الهدوء الظاهري - لم تقطعه سوى أنشطة حرب عصابات صغيرة في المدن - أصبحت المعارضة أكثر نشاطا في عام ١٩٧٧، ووزعت بيانات انتقادية وعقدت اجتماعات احتجاج. وفي يناير ١٩٧٨ بدأت احتجاجات الشوارع، التي نظمها طلبة الشريعة في مدينة قم احتجاجا على مقال صحفي أهان الخميني المنفى. وفي البضعة شهور التالية وقعت احتجاجات واضرابات متوالية في مراكز إيران الحضرية الكبرى، لعب فيها رجال الدين المحليون عادة دورا تنظيميا هاما، وقدم فيها السوق (البازار) - المركز التاريخي للتجارة والمال - تأييده بالاضراب.

غير أن النظام لم يبد في خطر مميت حتى سبتمبر ١٩٧٨ حين حشدت المواكب الدينية التقليدية - بعد نهاية رمضان شهر الصيام - أكثر من مليون شخص في طهران فيما تحول إلى احتجاجات سياسية. ولم يؤد فرض الحكم العرفي في ٨ سبتمبر، وما أعقبه من إطلاق النار على المتظاهرين، إلى وقف حركة الاحتجاج المؤقتا. وفي أكتوبر بدأت موجة اضطرابات. ورغم أنها نظمت في البداية لتقديم مطالب اقتصادية أو للاحتجاج على فرض الرقابة على الصحف، فإن هذه الاضطرابات حركت عمليه أدت إلى اضطراب سياسي عام على نطاق البلاد في أواخر نوفمبر وفي ديسمبر. وكانت الضحية الأولى هي حقول البترول التي أدى توقفها إلى وقف فعال لدخول التصدير الإيراني وحرم القوات المسلحة من وقود الديزل. وفي ٥ نوفمبر - وتحت ضغط من قيادة عسكرية قلقة - عين الشاه حكومة عسكرية، غير أن الحكومة الجديدة - التي تفتقر إلى التماسك السياسي - كانت على أي حال عاجزة عن وقف الاضطرابات، ووجدت نفسها في أوائل ديسمبر مجبرة على السماح بجولة جديدة من مظاهرات الشوارع احتفالا بعيد عاشوراء الشيعة التقليدي. وأتاح هذا الفرصة لكي تصبح المطالبة بضرورة رحيل الشاه أكثر وضوحا عن أي وقت سابق وبحلول هذا الوقت لم يكن الخميني قد تحول إلى رمز للثورة فحسب بل غدا قائدا يتزايد نشاطه، ومن قاعدته في باريس أصر على ألا تهادن مع الشاه أو المرتبطين به بأي طريقة.

وفي ١٥ يناير ١٩٧٩ غادر الشاه إيران، تاركا خلفه جيشا خائرا منقسما وحكومة يرأسها زعيم معارض سابق هو شاهبوربختيار. وقد بالغ بختيار - وهو

علماني ملتزم وفرد شجاع - في تقدير شأن كل من موارده السياسية وولاء الجيش، كما قلل من تقدير الدرجة التي فقد بها الثقة حين بدا أنه قبل منصبه من الشاه ورفض الخميني التفاوض مع حكومة بختيار، وحين عاد إلى إيران في أول فبراير أعلن مهدي بزرجان رئيسا لحكومة منافسة. ولمدة عشرة أيام كانت في إيران حكومتان، ولكن في ١٠ و ١١ فبراير، عقب العصيانات التالية الموالية للخميني في حاميات طهران انتزعت مجموعات من المدنيين المسلحين السيطرة على المباني الحكومية والمعسكرات. وأعلنت القيادة المسلحة حيادها في النزاع بين الخميني وبختيار، ولذا الأخير وشركاؤه بالفرار أو ألقى القبض عليهم مع بقية البلاط الملكي.

وبدأت حكومة بزرجان الجديدة عندئذ في إقامة مؤسسات نظام ما بعد الثورة. وفي ٣٠ مارس أعلن استفتاء إيران جمهورية إسلامية. وفي نوفمبر ١٩٧٩ صدر دستور إسلامي جديد بالاستفتاء كذلك، وقبل الخميني رسميا فقيها أو سلطة قانونية عليا بسلطات تنفيذية. وفي ١٩٨٠ انتخب أبو الحسن بنى صدر رئيسا للجمهورية. وبعد انتخابه اختار المجلس - أو البرلمان - الذي يسيطر عليه الحزب الجمهوري الإسلامي محمد علي رجائي - أحد خصوم بنى صدر - رئيسا للوزراء. غير أن هذه التطورات المؤسسية قد طمستها عمليات وأزمات أخرى: فسيطرة الخميني التي لا تنزع تقريبا على الجمهورية الجديدة أضعفت القوى السياسية الأخرى وشجعت التكتلية بين المتطلعين إلى الحصول على تأييده. وفي الوقت نفسه عاق تدهور هياكل البلاد الاجتماعية والاقتصادية، مقترنا بالعلاقات الدولية التي تزايدت عدا، محاولات خلق نظام جديد وسليم لما بعد الثورة^(١٣).

وخلف هذه الجوانب التقليدية والحديثة التي أضفت على هذه الثورة طابعها

(١٣) لم يكتب بعد عرض كامل للثورة، لكن هناك استقصاءات هامة لدى إبراهيميان، وفي نيكي كبدى «جذور الثورة» (لندن: مطبعة جامعة ييل، ١٩٨١). ومن العروض الهامة كذلك روبرت جراهام «إيران: وهم السلطة»، الطبعة الثانية (لندن: كروم هيلم، ١٩٧٩)، ومحمد حسنين هيكل «عودة آيات الله» (لندن: أندريه دويتش، ١٩٨١) ول. ب. الويل سوتون «الثورة الإيرانية: انتصار أم تراجع؟» في حسين أمير صادقي (تحرير) «أفق الخليج الفارسي» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨١). وأفضل عرض لشاهد عيان هو بول بالتا وكلورين رولو «إيران: الثائرة» (باريس: سدياد، ١٩٧٩) والدراسة البارزة عن تطورات ما بعد عرض هي شول باخاش «حكم آيات الله» (لندن: أي. بي تورييس، ١٩٨٤). ويرد عرض يختار ذاته في «إيماني» (باريس: ألين ميشيل، ١٩٨٢). وانظر كذلك حديثي معه في «تقارير الشرق الأوسط» العدد ١٠٤، مارس أبريل ١٩٨٢.

الفريد والمتناقض كانت هناك سمات أخرى بارزة. احداها هي فجائية الحدث، فرغم المعارضة السرية في الستينات والسبعينات، ورغم التوترات الاقتصادية - الاجتماعية المرتبطة بالتوسع الاقتصادي السريع وغير المتوازي، لم تشهد السنوات السابقة على الثورة اضطرابا سياسيا أو اجتماعيا كبيرا، كما لم تسبق الهبة أزمة اقتصادية كبيرة مثل انكماش يؤثر على أجزاء كبيرة من السكان، ولا تطورت هذه الأزمة داخل إيران نتيجة نزاع مع دول أخرى؛ فالنمط الذي كثير ما يلاحظ لثورة تعقب حربا أو تحديات دولية مماثلة أمام سلطة الدولة لا يمكن أن يطبق على إيران. وقليلون - سواء من المراقبين أو المشاركين - هم الذين كانوا يدركون حتى قبل ستة أشهر من سقوط الشاه أن النظام يواجه مشكله خطيرة، وحتى تصريحات آية الله تبين أن حاسة الثقة المتزايدة، التي انعكست في مطالبه الأكثر فأكثر تشددا، قد تطورت استجابة لمسار الأحداث في إيران نفسها. غير أن الثورة لم تكن حدثا عارضا: فهي لم تهزم أوتوقراطية متهرئة وإنما دولة كانت تبدو واحدة من أقوى نظم الحكم في العالم الثالث وأكثرها حسما، وتمتعت فضلا عن ذلك بدعم كبير من الخارج. ورغم أن من الضروري - على ضوء الأحداث التالية - أن نعيد النظر في صورة نظام الشاه باعتباره نظاما في ذروة قوته فسيكون من الخطأ أن نقلل من شأن القوة المشتركة للضغوط الثورية التي كانت ضرورية للاطاحة بالسلطة الإيرانية المستقرة وبشكل مكثف وتخطيطي هناك خمسة مجالات رئيسية يمكن أن نميز فيها أسباب الثورة.

تنمية اقتصادية سريعة وغير متوازنة

شهدت إيران في العقدين السابقين للثورة تحولا اقتصاديا - اجتماعيا كبيرا، وقطعت خطوات كبيرة في طريقها إلى أن تصبح مجتمعا رأسماليا صناعيا^{١٤}. غير أن إيران لم تشهد في العقود السابقة سوى تحول قليل نسبيا، وقد أدت التغيرات المتسارعة في الستينات والسبعينات إلى توترات غير عادية داخل المجتمع، وأبقت على قطاعات قبل رأسمالية أو قبل صناعية معينة قدر لها أن تساعد الهبة في ١٩٧٨.

(١٤) يقدم روبرت جراهام تحليلا قيما لكثير من جوانب التغير الاقتصادي، انظر كذلك كتابي «إيران: الديكتاتورية والتنمية» (لندن: بنجوين، ١٩٧٩) والمراجع الواردة فيه. وعن الظروف الريفية انظر أريك هوجلاند «الأرض والثورة في إيران، ١٩٦٠ - ١٩٨٠» (أوستين: جامعة تكساس، ١٩٨٢). ويرد استعراض اقتصادي عام في م. هـ. بيساران «التنمية الاقتصادية والهبات الثورية في إيران» في هائي أمشار (تحرير) «إيران: ثورة في المعركة».

وكان السبب الرئيسى لوقوع الثورة هو أن النزاعات التى تولدت عن التطور الرأسمالى قد تقاطعت مع المؤسسات والمواقف الشعبية القوية التى قاومت عملية التحول.

وقد جاء حافز التوسع الاقتصادى من صناعة النفط الإيرانية، التى ارتفعت عائداتها من ٤٥ مليون دولار فى عام ١٩٥٠ إلى ١١ مليار دولار فى عام ١٩٧٠، ثم بعد مضاعفة الأوبك للأسعار - إلى ٢٠٥ مليار دولار فى عام ١٩٧٦. وبحلول أواخر السبعينات كان الدخل بالنسبة للفرد فى إيران يزيد عن ٢٠٠٠ دولار، وكان الناتج الصناعى ينمو بما يزيد عن ١٥ فى المائة سنوياً؛ وما يصل إلى نصف السكان يعيشون فى المدن. وبدأ أن الحضرة الإيرانية يتمتع بازدهار واسع، وعملياً لم تعان أى مجموعة اجتماعية فى المدن هبوطاً صافياً فى الدخل، لكن عملية التحول ذاتها - التى سميت خطأ «بالتحديث» - كانت متناقضة.

فهذا النمو الذى يحركه النفط قد ولد مشاكله الخاصة. فأولاً كان توفر عائدات النفط يدعم كثيراً من مجالات الاقتصاد، ومن ثم مكّنها من أن تبقى غير تنافسية وغير انتاجية، فقد ساعد النفط التغيرات الاقتصادية، لكنه أعان كذلك قطاعات غير كفؤة، وغذى قطاع خدمات كبيراً وجهاز الدولة، وأعطى الحكومة الإيرانية وهم أنها تستطيع أن تضرب صفحاً عن القواعد التى ينبغى أن تحترمها المجتمعات النامية التى لا يوجد فيها نفط. ورغم أن جانباً كبيراً من التغير الاقتصادى كان حقيقياً، فقد كان هناك الكثير كذلك مما هو وهمى. غير أن ازدهار النفط - حتى بشروطه هو - لم يكن يمكن أن يستمر، وشهدت فترة ١٩٧٧ - ١٩٧٨ تباطؤاً نسبياً. وركد إجمالى الدخل القومى فى هذين العامين، وزاد التضخم، خاصة فى الإيجارات، وأصبحت بعض السلع نادرة، وحدثت انخفاضات فى القوة الشرائية أثارت غضب سكان المدن. لم تكن هناك مصاعب واسعة لكن التباطؤ كانت له آثاره السياسية إذ فقد المنظمون الثقة، وفرضت الحكومة ضوابط الأسعار على التجار لمكافحة التضخم. ولا بد أن لقرار حكومة أموزيجار من أجل تخفيض التكاليف بوقف إعانات الدولة لرجال الدين فى عام ١٩٧٧ كانت له بدوره آثاره.

غير أن الأهم بالنسبة لكتلة فقراء الحضرة كانت ألوان عدم المساواة والتوترات المرتبطة بالازدهار نفسه : وفى الوقت الذى بدأت فيه الفجوة بين الدخول الريفية

والحضرية تنمو في أواخر الستينات بدأت ألوان عدم المساواة في المناطق الحضرية ذاتها تصبح أكثر بروزاً. وفي منتصف الخمسينات قدر أن العشرة في المائة العليا من السكان تنفق ٤٠ في المائة من المصروفات؛ وبالإضافة إلى ذلك كان فقراء الحضر يعانون من نقص المساكن، إلى حد أن بعضهم كان عليه أن ينام ما يصل إلى ٧٠ في المائة من دخله على الإيجارات، وتضاعف سكان بعض المدن خلال عقد، ورغم أن المهاجرين ربما تمتعوا بالدخول الأعلى هناك فقد حسروا نظام الدعم في المجتمع القروي. وزاد من تفاقم الأمور وجود فساد واسع، يشمل أفراداً في الأسرة المالكة. وخلف عدم توازي التوسع الاقتصادي كان يكمن عدم توازي التحول ذاته: حقيقة أنه بالرغم من التصنيع ومن التحديث الجزئي فإن الانشغال لم يكن يتم. وفي الزراعة أدت الإصلاحات الزراعية في الستينات إلى خلق قطاع من المحاصيل النقدية مرتبط بالاقتصاد الحضري، لكن قدراً أكبر كثيراً من الأرض كان يزرع في وحدات أسرية معزولة نسبياً عن بقية الاقتصاد. وكانت للمدن تقاليد طويلة من المؤسسات التجارية والدينية تتجمع حول البازارات كيفت - في وجه التغيرات من أعلى - استقلالها وعداءها لدولة الشاه لكنها احتفظت بهما. وكانت هناك درجة عالية من التصنيع، حيث يستخدم مليوناً ونصف مليون في صناعة من نوع ما - وهو رقم كبير بمعايير العالم الثالث يمثل نحو ربع إجمالي القوى العاملة. غير أن الغالبية العظمى كانت مستخدمة في وحدات حرفية صغيرة، تحتفظ بعمليات الإنتاج والقيم الثقافية لعصر سابق.

ويمكن أن تلاحظ ثنائيات مشابهة في مجالات التوزيع والتمويل، فرغم ظهور نظام مصرفي حديث، ومنافذ تجارة تجزئة حديثة، فقد ظل جانب كبير من النشاط المالي والتجاري تحت سيطرة البازار الذي كان يسيطر في الماضي سيطرة كاملة على هذه القطاعات. وكان تجار البازار يشعرون بالضغط على هبوط شأنهم النسبي على يد البنوك وتجارة التجزئة الحديثة، إلا أن مركزهم المطلق تحسن كثيراً نتيجة توسع النشاط الاقتصادي في البلاد، بحيث مكثهم احتفاظهم بثلاثي تجارة التجزئة من اقراض أولئك الذين تعتبرهم البنوك غير مقبولين. وكان البازار أيضاً هو الذي مول تقليدياً

المؤسسات الدينية، والمساجد والأضرحة والمدارس الدينية^{١٥}. وكان هذا - في ذلك الحين - قطاعا يجمع بين النفوذ الكبير في البلاد والتناحر الشديد مع الهياكل الاقتصادية الجديدة ومع نظام يمثل تهديدا مباشرا لنفوذه بمحاولة تضيق المساحة التي يستطيع تجار البازار المناورة فيها. وكان هؤلاء التجار أحد مكونات مشاركة متفجرة تضم كذلك رجال الدين وفقراء الحضر، الذين احتفظوا بقيم مجتمع ما قبل الصناعة. ومن ثم فقد أبقي تحول المجتمع الإيراني - بل عزز - مؤسسات نشاط اقتصادي واجتماعي اكتسبت قدرة جديدة على المعارضة داخل الإطار المتغير الذي خلقه التحول.

ضعف الملكية السياسي

لم تساعد شخصية الشاه على اضعاف الجيش وحده بل والدولة كذلك. ولا يقتصر دور الفرد في التاريخ على أن يكون المحرك والوكيل بل يمكن كذلك أن يكون حلقة ضعيفة في نظام للسلطة السياسية. ولا يمكن لهذا العامل وحده أن يفسر الثورة الإيرانية تماما كما لا يمكن لشخصية لويس السادس عشر أو نقولا الثاني أن تفسر سقوط البوربون وآل رومانوف. لكن ابتعاد الشاه المتعاطف عن الواقع ساعد على ادخال برامج التنمية التي خلقت الإطار الاقتصادي - الاجتماعي للثورة. ولم يكن جهله بالظروف في البلاد، إلى جانب ميله إلى الانسحاب إلى التسامح الضامت وضعف ارادته، مناسبا للتعامل مع أزمة ١٩٧٨^{١٦}، بينما كان يعرف منذ عام ١٩٧٤ أنه يعاني من السرطان؛ وقد يفسر هذا كلاً من نهج بعض مشاريعه والجبرية التي كشف عنها في شهور سلطته الأخيرة. وإذا جاز الدخول في مثل هذه التكهنات فإن المرء يستطيع أن يقول أنه ما من ملك تكان بوسعه أن ينقذ النظام في الشهور الأخيرة من وجوده، لكن أوتوقراطاً من نوع مختلف كان يستطيع أن يطيل

(١٥) شعر تجار بازار طهران بالخطر بشكل حاد من قبل عام ١٩٧٦ حين اقترحت السلطات السنية السنية طريق حضري جديد يمر في قلب منطقة السوق.

(١٦) اشتكى السفير الأمريكي ويلسه سوليفان بمرارة من عدم حميم الشاه، وهي سمة لاحظها المراقبون الأجنبيون أثناء أزمة أوائل الخمسينيات. ولد كروجر كوبر - وهو صحفي بريطاني قائد الشاب في سبتمبر ١٩٧٨ - أن الملك كان يرفض تماماً سعيه ويبدو أنكره في طهران. وفي صحيفة واضعة لأي مراقب غاضب، وتوجد صفات القلة بصفات الهامة من قداماء طوغيشتا أو قروط الشاه (الذين - يعتقد - يكرهون) ١٩٨٠.

أمد وحوده، أو أن يتخذ تدابير قسر فعالة في أوائل عام ١٩٧٨. وأيا كانت أهمية هذا العامل الشخصي فإنه يبدو مؤكدا أنه أسهم في التحلل السريع غير المتوقع للنظام.

ولم يتمتع نظام بهلوى - في بعض الجوانب - بشرعية واسعة أبدا. فقد جاء كل من الشاه وأبيه إلى السلطة عن طريق انقلابات عسكرية، وحكم كلاهما حكما سياسيا ديكتاتوريا. وفي وقت سقوط الشاه كان هناك آلاف من المسجونين والمعتقلين، ومن ثم فإن نعت الخميني للشاه وأبيه باعتبارهما «مغتصبين» قد لمس وترا في الحياة السياسية الإيرانية، رغم أن التفسير الدقيق لهذا التعبير ربما اختلف، حسبما إذا كانت قوى علمانية بديلة هي التي اعتبر أنها قد أزيحت (في حالتى دستور عام ١٩٠٦ والانقلاب الذى طوح بمصدق) أم الدور القيادى الشرعى لرجال الدين. كما اعتبر البهلويين حاكمين غير شرعيين بسبب اعتمادهما على الدعم الأجنبى. ومن المؤكد أن محاولات الشاه لخلق مؤسسات وسيطة لاضفاء الشرعية فى فترة منتصف الستينات قد باءت بالفشل، فقد كان «المجلس» مجرد أشباح، ولم تحظ كل من البهلوية كأيديولوجية قومية تشدد على الماضى قبل الإسلامى، ولا المفاهيم السلطوية عن الالفارماندارى أو «الوصاية» بقبول واسع.

غير أن نوعية عدم شرعية الشاه السياسية لم تكن دائمة : إذ يبدو أن ديكتاتورية الخمسينات، وآفاق التحسين الاقتصادى فى الستينات وأوائل السبعينات، قد سببت نوعا من التقبل الضمنى على الأقل، لكن من المفارقات أن أثر ازدهار منتصف السبعينات كان هو تقويض هذا التقبل الضمنى بابرار جوانب عدم المساواة والفساد الكامنة فى النظام، كما لم يكن هذا متعلقا بفقراء الحضر وتجار البازار وحدهم : بل لقد كشف كذلك أحد أوجه الضعف القاتلة للنظام وهى اغتراب قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى. ورغم أن هذه الطبقة استفادت من النظام، ولم تكن لتتوقع كثيرا من التحسين دون الشاه، فقد عجزت عن أن تساند الحكومة بشااط. ولا يمكن ارجاع اغترابها فحسب إلى أن النظام كان ديكتاتورية تنكر على الأغنياء والمتعلمين أن يكون لهم صوت فى شؤون الحكم الذى عكس ببساطة الأجنحة المحددة فى البلاط والتوزيع العوج لثروة النفط، فهنا اختلفت إيران عن اسبانيا فرانكو وشيلي بينوميه: فرغم أن تحسين المادى المقدم للمنظمات الوسطى كان أكبر كثيرا فى إيران، فقد كان الأمر ذاته أيضا بالنسبة لانفصال من فى السلطة عن الطبقة الوسطى. وكانت

النتيجة هي أن الشاه عجز عن تعبئة دائرة اجتماعية نشطة في فترة نجاحه، وهكذا ترك معزولا ضيلة مسار الثورة.

ويساعد هذا الصدع في تفسير سمة هامة أخرى للثورة هي ضعف معنويات الجيش. وكان من أسباب ذلك شكل المواجهة الذي اتخذته الثورة، فقد تجمعت حشود هائلة عزلاء، تساندها ايدولوجية الإسلام المثيرة للارتباك والتي يمكن أن تكون مسيطرة، وهذا خطر يواجه أى جيش صعوبة في مقاومته في غياب فرصة المبادرة بالهجوم. كما أن هيكل الجيش، بهيئة ضباطه الأعلى الفاسدة وكتلة المجندين في الأسفل، جعله كذلك قابلا لضعف المعنويات السياسية. وقد أولى الخميني نفسه اهتماما كبيرا لهذه القضية موجهًا نداءات من شأنها تقويض الجيش مع تفادي المواجهة الدموية في الوقت نفسه. وكان من العوامل الهامة الأخرى مسلك الشاه نفسه، وعجزه من ممارسة قيادة قوية في الشهور الأخيرة. وحين غادر البلاد في يناير ١٩٧٩ كانت قيادة الجيش مقسمة. وقد سويت أزمة الأيام الأخيرة لأن قيادة الجيش العليا في وجه حركة الخميني - وقعت اتفاقا سريا مع المعارضة^{١٧}. غير أنه خلف كل هذه العوامل تكمن حقيقة أن الجيش كان - منذ البداية - معزولا في المجتمع الإيراني، فقد كان أداة الشاه، وكان معنى الهوية القائمة بين غالبية الطبقة الوسطى والنظام هي أن العسكريين في إيران - على خلاف البلدان الأخرى التي استولت فيها الجيوش على السلطة لاستباق الثورات - كانوا يفتقرون إلى التأييد السياسي والاجتماعي الذي يمكن أن توفره دائرة سياسية نشطة.

الائتلاف الواسع لقوى المعارضة

تنازع دراسة تيداسكوبول للثورات الفرنسية والروسية والصينية بقوة فكرة أن الثورات أنشطة عمدية - تنتظم فيها مجموعة من الناس بوعى للتطويع بنظام ما^{١٨}.

(١٧) سمح للجنرال كاراباخى رئيس أركان الجيش بالتقاعد في منزله ثم انتقل بعد ذلك إلى المنفى. وكان الأكثر عموضا هو الجنرال فاردوست الرئيس السابق لإدارة مخابرات الشاه، الذى قيل إنه أصبح رئيسا للساقاماء، منظمة أمن الدولة الجديدة.

(١٨) تيداسكوبول «الربوب والثورات الاجتماعية» (كمبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٧٩) ص ١٤ - ١٨. رآه أفكار سكوبول بنفسها عن الثورة الإيرانية في «الدولة الربعية والإسلام الشيعي في ثورة إيران» في «أسيرة اجتماع» مايو ١٩٨٢ الذى أعيد طبعه في تيداسكوبول (خبر) «الثورات الاجتماعية في العالم الحديث» (كمبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٤)، وهي تشير إلى السعف السوسيولوجي - رسول الربعية والقدرة التعبوية للإسلام الشيعي كعاملين خاصين جعلوا الثورة الإيرانية ممكنة.

وهي تبرز أن الثورات تنشب في أوضاع من الأزمة الهيكلية للنظام المعنى، وأن من يبدأون الثورات ليسوا بالضرورة هم من يتولون السلطة في النهاية في نظام ما بعد الثورة. وكل الثورات تنتج مجموعات تتحدث عن «خيانة» القضية. وفي إيران حلت محل الليبراليين ومحاربي العصابات الذين كانوا ينازعون النظام صراحة في ١٩٧٦ و١٩٧٧ قوى رجال الدين والبازار في يناير ١٩٧٨. والواقع أنه حتى داخل القوى الإسلامية نفسها فقد انتقلت القيادة بالتدريج من رجال دين حذرين مثل شريعات - مدارى ومن مناضلين مسلمين اصلاحيين مثل بازرجان وبنى صدر - إلى رجال الدين الأكثر تشددا من نوع الخمينى بهيشتى. وفي الوقت نفسه لم يقم بالثورة حزب سياسى، ومن الادعاءات التي يرددها المناضلون الإسلاميون بأكبر إعتراز إن «قوتنا الأعظم هي افتقارنا إلى التنظيم»^{١٩}.

وقد كان ائتلاف القوى الواسع الذى صهر على عجل والذى أطاح بالشاه قويا بالتحديد بسبب طابعه المتنوع والتلقائى، كما كان كذلك أحد أسباب التكتلية والشلل في فترة ما بعد الثورة. ومن الناحية الأخرى لعب التنظيم دوره في الثورة الإيرانية. وكانت الأحزاب السياسية العلمانية صغيرة ولم تلعب سوى دور ثانوى أو حتى هامشي في أحداث ١٩٧٨ - ١٩٧٩؛ وحتى حين شاركت فقد اضطرت إلى الانضمام إلى الاتجاهات الإسلامية السائدة. وكان الأهم كثيرا هو تنظيم رجال الدين، فقد كان يحكم وجوده في كل مكان في المدينة وسراكره في المساجد والأضرحة قادرا على استخدام الشبكات الدينية لتعبئة السكان. وربما كانت هذه الشبكات لامركزية ولم تكن موجهة في الأصل لأغراض سياسية، لكنها اكتسبت دورا تنظيميا قياديا في أزمة عام ١٩٧٨، واكتسبت في الخمينى - في النصف الثاني من ذلك العام - قائدا عبقريا وجذابا. وخلف رجال الدين كانت هناك أيضا مجموعة «فدائى إسلام» السرية، وهي مجموعة مناضلة تأسست في الخمسينات. وهناك ما يدعو إلى الشك فيما إذا كان الخمينى نفسه عضوا فيها، لكن بعض الشخصيات الدينية القيادية كانت أعضاء، وظلوا عازمين طيلة أكثر من عقدين على انتزاع السلطة من الشاه. وتبين حالة الثورة الإيرانية امكانية العمل الهادف في وضع ثورى،

١٩. إبراهيم بردى، وزير خارجية الجمهورية الإسلامية في حديث مع الكاتب، طهران، أغسطس ١٩٧٩.

وقد كان رجال الدين هم الذين يواجهون الصراع بأكمله.

تتنوع القوى الاجتماعية التي استجابت للحركة، ففي صدامات ١٩٧٨ الأولى كانت العناصر الرئيسية هم طلبة الشريعة ومنتجرو البازار، لكن هذه المجموعات - الأقوى اتصالاً بالسكان من الأحزاب العلمانية - تمكنت من التوجه إلى فقراء الحضر الذين أصبحوا (مشافة) المظاهرات الكبرى في الجزء الأخير من العام. وفي موازاة هذه الاحتجاجات واصل الطلاب والأحزاب عملهم، وبدأ في الأسابيع الأخيرة لنظام أن أعدادا كبيرة من أبناء الطبقة الوسطى قد انضمت كذلك إلى المظاهرات. وكان الشعار المرفوع في الأسابيع الأخيرة بسيطا بدرجة كافية: «الاستقلال، الحرية، الجمهورية الإسلامية». والهدف الرئيسي هو خلع الشاه: وأيد كثيرون ممن كانوا يتشككون في صلاحية الخميني الحركة مع ذلك على أمل أن تستطيع تحقيق الهدف المنشود. وكان كثيرون من بين القوى العلمانية وقوى الطبقة الوسطى يأملون أن يستطيعوا - بعد أن يرحل الشاه - أن يثروا الحركة بعيدا عن رعاتها الدينيين. ويمكن هذا أمثال هؤلاء من تأييد الحركة بقدر من التفاؤل، لكنه كان يمثل تقليلا من شأن القوى الدينية.

وكانت العلاقة المترتبة على ذلك بين الطبقات الاجتماعية والقيادة السياسية مثالا للجمع بين القوى التقليدية والقوى الحديثة في الثورة الإيرانية، التي عبأت أعدادا كبيرة من أناس يمثلون مختلف المجموعات الاجتماعية. ودون مثل هذه الأعداد، وإثارة وعي العصيان في هذه المجموعات، لم تكن الثورة لتنجح. وأصبحت الاضرابات التي شلت البلاد منذ أكتوبر ١٩٧٨ ممارسة كبيرة وموحدة للقوة الاجتماعية من جانب طبقات مختلفة سعيا إلى هدف سياسي محدد. غير أن هذه الطبقات تحركت باسم - وتحت قيادة - قوة إسلامية تنكر صلاحية القوى الطبقية والأهداف الطبقية. وأوضحت فترة ما بعد الثورة أن العمال والتجار - رغم ما أبدوه من قوة في الثورة - كانوا عاجزين عن ممارسة قوتهم في استقلال عن السلطات الدينية، وبالأحرى في معارضتها. ويمكن للروايات اللاحقة أن تطرح أيا من جانبي هذه العملية - أنها كانت ثورة إسلامية حققتها جهود كيان غير متميز من المؤمنين، أو أن الثورة كانت هبة بروليتارية خانها فيما بعد وسحقها رجال دين مغتصبون مناهضون للثورة، غير أن أيا من هذين العرضين لا يبدو كافيا. فقوة الثورة - فضلا

عن جانب كبير من مأساتها - تكمن في الطريقة التي جمعت بها بين الجانبين.

دور الدين الإسلامي التعبوي

أنتجت عدة عوامل في الثورة الإيرانية مع النتيجة الفريدة وهي دولة في القرن العشرين يديرها رجال الدين ووفق خطوط مستمدة من القرآن والشريعة الإسلامية، ويحكم النفوذ الرئيسي فيها في أيدي شخص معين دستوريا باعتباره مفسر النصوص المقدسة، ومن العوامل السلبية التي لعبت دورا في إبراز الإسلام كأيديولوجية للمعارضة تحطيم الشاه وأبيه المنتظم لقوى المعارضة العلمانية التي عبأت حركات الاحتجاج في العقود الأسبق^{٢٠}. وحتى مجموعات حرب العصابات - «الفدائيين» و«المجاهدين» - كانت في حالة جزر في منتصف السبعينات. وكانت النتيجة هي أن الدين أصبح في إيران - كما في المجتمعات الأخرى التي تخلق فيها أسكال الاحتجاج العلمانية - رمزا ومركزا تنظيميا لاحتجاج كان يمكن لو لا ذلك أن يتخذ شكلا علمانيا أكثر تقليدية. ولو أن مصدق لم يحتجز داخل إيران ثم توفي بعد ذلك فربما استطاع أن يطور قدرا من جاذبية آية الله الخميني.

غير أن نظرية «المراغ» هذه ليست كافية، ولا بد من أن تؤخذ في الاعتبار عدة عوامل أخرى. أولها أن الإسلام - بكل أشكاله - يعنى الثورة على التشريع لكل النشاط الإنساني. فليس في الإسلام تمييز رسمي بين الكنيسة والدولة (وإن كان رجال الدين في الممارسة قد مالوا طيلة التاريخ إلى عدم تحدى مشروعية دولة يحكمها ملك أو حاكم آخر ليس من رجال الدين تحديا أساسيا)، ومفهوم العلمانية ذاته مستبعد نظريا، ويجب إضفاء المشروعية على أي أفكار اجتماعية باستبطانها من النصوص المقدسة. ومن حيث النظرية السياسية تجد هذه الدعوى تعبيرا عنها في محاولة تحديد مفهوم «إسلامي» للحكم. وفي النشاط الاجتماعي يقضي الإسلام بأنماذج سلوك للحياة اليومية والعلاقات الإنسانية، ولديه - شأن اليهودية والهندوسية

٢٠. يوفر مصدق منظورا مقارناهما لثورة عام ١٩٧٩. حيث سادت في تلك الفترة القومية العنصرية وحركة جماهيرية مسيوعية: انظر ريتشارد كوفام «القومية في إيران» (بسنجر: مطبعة جامعة بنسبرج، ١٩٦٤). وقدم رجال الدين في ذلك الحين قدرا من التأييد لمصداق الحكام المستداروا ضده في عام ١٩٥٢ ولم يعارضوا انقلاب عام ١٩٥٣. ولم يشر الخميني أبدا إلى مصداق في ضوء إيجابي، وقال أن سقوطه يرجع إلى تخليه عن الإسلام.

«الأمسيحية» - مفاهيم عما هو نظيف وغير نظيف، وينص على أنشطة طقوسية كل يوم، ومن ثم: فهو - بلغة علماء الأنثروبولوجيا - يجمع بين الدين القويم orthodoxy والفعل القويم orthopraxy. ونتيجة لذلك فإن الدعوة إلى مجتمع إسلامي أو سياسة إسلامية أعمق جذورا بكثير في المبادئ الإسلامية الأساسية، وفي الوعي التاريخي للمجتمعات الإسلامية، من الدعوات المسيحية المشابهة. وكثيرا ما كشفت البلدان الإسلامية - في الممارسة - عن هوة واسعة بين المجالين الديني والعلماني، لكن هذا لم يغير التداخل النظري بين الاثنين الذي يمكن للمفكرين الإسلاميين أن يستندوا إليه.

والعامل الثاني هو إمكانية الاستبطان الأيديولوجي من الإسلام عموما، ومن الإسلام الشيعي بوجه خاص^{٢١}. وفي حين تبذل جهود كبيرة من جانب المؤمنين وغير المؤمنين على السواء في الجدل حول أي مبادئ سياسية يمكن أن تستنبط من الإسلام، فإن كلا من شواهد التفسير وسيولة صياغة القرآن ذاته، توحي بأن النظرية الإسلامية تسمح بدائرة واسعة من الاستنباطات، فوفقا للظروف الخارجية للعصر، واهتمامات المفسرين الأفراد، يمكن أن تستنبط من النصوص المقدسة مبادئ مختلفة متسامة في حقيقتها. ولا يأمر المبدأ بمسار محدد للنشاط بل يطرح قضايا يمكن أن تثير عديدا من المسارات. ومن خطوط التفسير الممكنة ما يمكن أن نسميه **الديموقراطي** (في مقابل **الديمقراطي**). وليس في الإسلام (هيرارشية) دينية، ويتوقف مركز رجال الدين فيه إلى حد كبير على الرضا الشعبي. وفي الوقت نفسه فإن بعض أفكار الإسلام، مثل تأكيد المصلحة المشتركة لجماعة المؤمنين، ومعارضة الطغاة وتأييد النصارى، يمكن أن تخدم قضية التعبئة الشعبية^{٢٢}. وتؤكد بساطة اجتماعات الصلوات

(٢١) مناقشة هذه المسألة انظر سعيد عامر أجوماند «الإسلام الشيعي والشرعية في إيران»، الحكومة والمعارضة، جلد ١٦، العدد ٣ (صيف ١٩٨١)، وادوارد مورنيمر «الايمان والسلطة» (لندن، فاير، ١٩٨٢). الفصل التاسع وحيد الجار «دور العلماء المعارض في إيران القرن العشرين» في بيكي كيبس (تحرير) «العلماء والأولياء والصوفسيون» (بركني: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٨٢)، كذلك لاغني عن كتاب أخافي المشار إليه في الحاشية رقم ٢٥ فيما بعد.

(٢٢) جداريس فاروق الميمون تأييدا لهم في بعض آيات القرآن التي يفترض أنها تعزز اتجاه «وعلى سبيل المثال» ويريد أن يبين على الذين «ستضعفوا في الأرض وتجعلهم أئمة وتجعلهم إرثين» سورة القصص، الآية ٥٥. وغير ذلك من النصوص التي تعد بعقاب مروج للقاهرين. والخاتمة التي استخدمتها الحكومة، عند الحديث عن «القهر» - كلمة «الظلم» - هي الكلمة الإسلامية الاصطلاحية التي تشير إلى الظلم.

الإسلامية ذاتها - على خلاف احتفאות المسيحية - هذا الاتجاه الديموطيقى . فلأن كل هذه السياسات تدعى أنها مستمدة من كلمة الله، ويفسرها من يملكون المرجعية فإنها ليست ديموقراطية بأي حال، لكنها يمكن مع ذلك أن تخدم أغراض التعهة السياسية.

وهناك أبعاد أكثر لهذه الامكانية الديموطيقية وغير الديموقراطية في الإسلام الشيعى . فتقنيا كان الخليفة أو ما يعادله هو رأس الدولة في الإسلام السنى . وكان انحفاء من نسل النبى، ولما كانوا يجسدون السلطة الزمنية والدينية فلم تكن هناك - من الناحية النظرية على الأقل - مشكلة ضمان الحكم الشرعى . أما النزعة الشيعية الإيرانية - التى ولدت عن انقسام فى الحركة الإسلامية - فتقول إن الإمام الثانى عشر قد اختفى، وتؤمن باحتجاب أوغيبه هذا الإمام، تمثل الله على الأرض . كما تشدد كثيرا على معاناة الشيعة على أيدي الحكام الظالمين، وتوقير شهداء الشيعة - على وولديه الحسن والحسين . ويرتبط كلا العاملين للسماح بفكرة أن المذهب الشيعى ايدولوجية ترفض النظام الزمنى، وأنه انشقاق دائم فى مواجهة كل من الإسلام السنى (الأرثوذكسى) وسلطات الدولة القائمة (وفى وقت الثورة كان بعض مستشارى الخمينى من ذوى التعليم الغربى يحبون أن يرددوا «نحن تروتسكيو الإسلام» وبالطبع فإن هناك تفسيرات أخرى ممكنة، فالنزعة المحافظة ونزعة التهدة السياسية يمكن بالمثل التوفيق بينها وبين المذهب الشيعى ، لأنه فى الجوهر ليس راديكاليا ولا توفيقيا . وطيلة أكثر من قرن بعد أن أصبحت إيران رسميا دولة شيعية فى عام ١٥٠١ كان رجال الدين مندمجين اندماجا كاملا فى هيكل الدولة، وقام المذهب الشيعى فى إيران فى القرن السادس عشر بوظيفة البروتستانتية فى إنجلترا فى ظل اليزابيث - دينا للدولة يرمى إلى تمييز مملكة الملك عن الدول الأخرى، وفى حالة إيران عن تركيا العثمانية، لكن هذا الترتيب تحطم فى القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين وجد عادة تعارض بين الدولة وبعض العلماء على الأقل، وهو صدام اشتعل عند بداية القرن العشرين^(٢٣).

(٢٣) توجد مناقشة ذكية دقيقة لهذه النقاط فى كتاب شاهرورج اكهافى «الدين والسياسة فى إيران المعاصرة» (البانى، نيويورك، جامعة ولاية نيويورك، ١٩٨٠). وبين اكهافى مشروعية الفكر الإسلامى، ومن هنا توافر دائرة واسعة من «التفسيرات» المتعادلة فى صحتها. وعن الإسلام كدين للدولة فى ظل المصنفين انظر آى . بى . بتروشقيسكى «الإسلام فى إيران» (لندن : مطبعة آثلون، ١٩٨٥) (الفصل ١٣).

ومن بين الآثار المختلفة والمشروطة الكثيرة للنظرية الشيعية الأصلية هناك أثران لهما أهمية سياسية خاصة، أولهما مؤسسى والأخر ايدولوجى. ويتعلق الأثر المؤسسى بالقواعد المالية لرجال الدين، ففي الإسلام الشيعى حيث تكون الدولة شرعية يدفع المؤمن الزكاة ويدفع رسماً آخر يعرف باسم الخمس مباشرة إلى رجال الدين. ويعنى هذا أن رجال الدين مستقلون عن الدولة بطريقة فريدة فى العالم الإسلامى، وأن السكان يستطيعون أن يجعلوا العاملين الدينين يستجيبون لمطالبهم. وقد وجدت فى إيران فى الستينات والسبعينات مؤسسة تضم آلاف من المساجد والأضرحة، وعشرات الآلاف من الملات، وشبكة من المدارس الدينية، وهى مؤسسة يمولها أساساً رجال البارزات، ومستقلة عن سيطرة الشاه^{٢٤}. ومن الناحية الايدولوجية تعنى هذه الصلة بالناس أنه ليس أمام رجال الدين مكان واسع للارتجال أو التغيير. واذ يعكس الملات الإيرانيون اهتمامات دائرة محافظة فإنهم أقل حرصاً على مواجهة التحديات الفكرية للعالم الحديث من أقرانهم الأكثر استقلالية فى البلدان العربية السنية^{٢٥}. وتتعلق إحدى مناقشات الشيعة الرئيسية بالمرجعية فى فترة الغيبة : ففي حين تقبل إحدى المدارس السلطة الزمنية أو تنصح بعملية اخفاء صبورة؛ التقية، يدعو آخرون إلى دور سياسى لرجال الدين، ويستمدون مجرى العمل هذا من بعض المبادئ القرآنية. وكان هذا الخيار الأخير هو الذى اعتنقه الخمينى. وفى المذهب الشيعى الشعبى تكمن أيضاً قضايا ايدولوجية يمكن أن تستخدم لأغراض سياسية، من بينها قضية الشهادة والتضحية، التى تحتفل بها كل عام استعراضات الآلام احياء لذكرى وفاة الحسين فى القرن السابع. والأخرى الإيمان بعصر ذهبى مقبل، هو الوقت الذى سيعود فيه الإمام الثانى عشر من الغيبة ليخلق مجتمعاً عادلاً على الأرض. وإذا كانت الأولى تؤدى إلى تطرفات نضالية سياسية فى فترة ثورية فإن الثانية توفر هدفاً لاهوتياً يمكن الكثيرين من الأمل فى أن تستطيع ثورة إسلامية خلق مجتمع جديد حقاً أفضل على الأرض. وقد تمكن الخمينى بعدم تحديده لخصائص مثل هذا المجتمع من الاحتفاظ بتأييد دائرة واسعة من المجموعات الاجتماعية.

(٢٤) يقدم ميكائيل فيشر فى «إيران : من النزاع الدينى إلى الثورة» (كمبريدج، ماساشوسيتس : مطبوعات جامعة هارفارد، ١٩٨٠) دراسة دقيقة لتنظيم مدارس قم ومنهجها الدراسى.

(٢٥) يستشهد أخافى فى «إيران والسياسة» ص ١٢٦ - ١٢٧ بأحد الملات الاصلاحيين الذى يندد (بأفام زاريجى) أى أثار عدم تعقل الجماهير، ويقول ان من الأفضل أن تصيبك «الفيضانات والزلازل والافاعي والعقارب» من أن تخضع لإرادة الجماهير فى أمور الاصلاح.

وتحتاج الثورات إلى تنظيم وايدولوجية، وكلاهما يوفره بقدر ما المذهب الشيعي في شكله الإيراني المؤسسي. لكن الثورات تحتاج كذلك إلى قادة، وقد وجدت الحركة الإسلامية في آية الله روح الله الخميني مثل هذا الشخص. وكانت شخصية الخميني وتاريخه يتناسبان مع هذا الدور، فقد عارض الشاه منذ أوائل الستينات، ونفى في عام ١٩٦٤. وعرف بالأمانة والشجاعة، وهو يتحدث بلهجة واضحة غير مهادنة وكثيرا ما تكون قاسية، كما يكشف عن حكم سياسي ذكي: فقد رأى أن رصيده الأكبر هو ألا تكون له أدنى صلة بنظام الشاه، وأبقى نواياه بشأن النظام الجديد غامضة بقدر الامكان لكي يضاعف التأيد السياسي إلى أقصى حد. كما وجد اللحظة المناسبة لتوجيه الضربة - فعبا أنصاره للدفعة الأخيرة في أواخر عام ١٩٧٨، وأضعف الجيش بمهارة، وعاد ليتولى السيطرة الحاسمة على الدولة الإيرانية. ولقد تمتع الخميني - كقائد ثوري - بالحظ، لكنه كان يتمتع كذلك بالمهارة.

وكان الخميني - في كثير من النواحي - تجسيدا للزعيم الكاريزمي. فقد برز إلى المقدمة في فترة تغير وتوتر اجتماعيين سريعين، وبدا معصوما من العالم الخاطيء المهادن حوله. كما اكتسب لقبادينيا هو لقب الإمام، مما أوحى بقدر ما بأن دوره شبيه بدور الإمام الثاني عشر العائد. وكانت من الأسباب الأخرى لاتخاذ هذا اللقب أنه يمكنه من تفادي مشكلة أنه ليس أكبر آيات الله في الوقت الذي يضيف عليه سلطة دينية (أعلى). ومن المؤكد أن هناك كثيرين لم يؤمنوا بأنه هو الإمام الثاني عشر لكنهم رأوا مع ذلك أنه سيحقق مجتمعا عادلا كذلك الذي تعد به الدرامات الشيعية.^{٢٦} وهو نفسه لم يدع أن له الصفات المحددة للإمام في المذهب الشيعي - القدرة على نقل كلمة الله كما تنقلها الملائكة، والقدرة على القيام بالمعجزات والعصمة، لكن مركز الفقيه، أو المفسر الأعلى للقانون، حيث خلعت على كل من

(٢٦) طور بعض منظري الثورة الإسلامية مفهوم مجتمع عادل موحد، يقوم على مفهوم التوحيد الإسلامي، أو الوحدة بين الله والإنسان ومن بين هؤلاء الكتاب منظر من غير رجال الدين هو علي شريعتي والرئيس السابق أبو الحسن بنى صدر، ولكن لا يبدو أن الخميني نفسه قد قبل أبدا هذا المفهوم، وقد ركز بدرجة أكبر على ضرورة تنفيذ قواعد الفقه الإسلامي.

لتفسير والقانون سلطة دينية، قد رفعه كثيرا بالتأكيد فوق كل البشر ورجال الدين الشيعة الآخرين. وبافتراض أن هذه الشرعية الدينية قد أرسيت قبل الثورة فإن نجاح أحداث ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ذاته بدأ معززا لمكانة الخميني، ولهالة القدرة الممنوحة من الله التي سعى إلى خرسها^(٢٧).

وهذا هو السياق الذي أصبح فيه فكر الخميني بالغ النفوذ، فقد كان الخميني ينتمي إلى جناح الأقلية بين الشيعة الإيرانيين الذين يؤمنون بالتفسير الفعال للمأزق الشيعي: فقد كان ينتقد الملكية، ويؤمن بأن على رجال الدين أن يلعبوا دورا قياديا في الحكم. غير أن التطور المنطقي لهذه القضية لم يأت إلا استجابة للأثر المحتمل الذي يمكن أن يكون لها. وفي حين أن كتاباته الأولى في الأربعينيات كانت تنتقد الملكية فإنها لم تمض إلى حد ادانتها صراحة، بل لقد قبل الخميني في الستينات شرعية دستور عام ١٩٠٦. غير أن محاضراته عن الحكومة الإسلامية التي نشرت في عام ١٩٧١ ترفض الملكية وتدعو إلى مفهوم ولاية الفقيه (وتعني الولاية الحكم أو السلطة القانونية، وتربط هنا بالفقيه وهو التعبير الإسلامي المتعارف عليه عن مفسر القانون). ومن هنا فإن مفهوم ولاية الفقيه كما يطرحه الخميني محاولة صريحة لاضفاء الشرعية على حكم رجال الدين الشيعيين في المملكة الزمنية كما في المملكة الروحية. غير أنه مضى إلى أبعد من ذلك في عام ١٩٧٨ وعارض صراحة دستور ١٩٠٦، وطرح بدلا منه مفهوم الجمهورية الإسلامية؛ فكرته عن المجتمع الذي ينبغي للمسلمين أن يحاولوا إعادة خلقه على الأرض.

غير أن مفهوم الجمهورية الإسلامية، مع كل ما يستحضره من عودة إلى الماضي كان - ككثير من أفكار الخميني الأخرى - مزجا ماهرابين لقضايا القرآنية والقضايا الحديثة وتطلعات الشيعة إلى أن يروا ذات يوم مجتمعا عادلا على الأرض يقيمه الإمام العائد. وقسم الخميني المجتمعات إلى فئتين من الناس - المستضعفين

(٢٧) كان الخميني يوصف رسميا في فترة ما بعد الثورة بثلاثة ألقاب: الإمام، وقائد الثورة، ومؤسس جمهورية الإسلامية. وتحمل هذه المصادر الثلاثة لشرعيته المرجعية الدينية، وهالة النجاح، والإبرنامح الذي سعى إلى تنفيذه. وتبين التسمية التي كثيرا ما كانت تطلق عليه باعتباره «إمام الأمة الإسلامية» الطابع المنتسب للدائرة التي كان يراد له أن يمثلها: إيران أم العالم الإسلامي وأوسع؟

والمستكبرين - وهما تعبيرين قرآنيين بدأ استخدامهما بالمعنى الشعبوي «للمقهورين» و«القساهرين»^{٢٨}. ولا شك أن هجومه على «الفساد» يتسم بنزعه أخلاقية قرآنية؛ فالتهمة الرئيسية التي أعدم بسببها كثير من أنصار الشاه هي «نشر الفساد في الأرض»^{٢٩}. غير أن تعبير الفساد يمكن - في نظر كثير من الإيرانيين الفقراء - أن يشمل كذلك نواقصا أكثر علمانية. وحتى علاقة الخميني بالقومية كانت متبصرة، لأنه في الفترة الأولى من حكمه لم يكد يشير إلى كلمة إيران على الإطلاق، مركزا بدلا منها على الإسلام وضرورة بعث «الدولة الإسلامية الكلية». غير أن لكثير من بلاغياته ضد الغرب والقيم الغربية رنة قومية لا تخطأ وتتبع ما كان كثير من المفكرين العلمانيين الإيرانيين يقولونه منذ وقت طويل^{٣٠}. وهي تتفق من تأثيرات فرانز فانون منقولة إلى إيران عن طريق فكر علي شريعتي، الفيلسوف المسلم غير الكهنوتي، الذي كان لكتابات تأثير كبير على الجيل الشاب^{٣١}. وأجبرت الحرب مع العراق التي

(٢٨) ترد كتابات الخميني الرئيسية في «الإسلام والثورة»، ترجمة وتعليق حامد الجار (بيركلي: مطبوعات ميزان، ١٩٨١).

(٢٩) كان الاتهام بأنهم «مفسدون في الأرض» اتهامًا شائعًا في هذه القضايا، أما الاتهام الآخر فهو إنهم «محاربون خردا» («يشنون الحرب على الله»). وإذا كانت مفاهيم الشرعية أساسية في تعبئة الأتلاف الشعبوي فذلك شأن مفاهيم إنكار الشرعية على الطرف الآخر. وكان وصف الخميني المفضل للشاه هو «الطاغوت»، وهو تعبير مستمد عادة من جذر عربي يعني الطغيان والواقع أن لكلمة الطاغوت جذرا آخر، يعني الوثن أو الإله الزائف. وفي المصطلحات التالية كان الخميني يوصف بأنه «بوت شيكان» - «محطم الأوثان» - باعتبار أن الشاه هو أول وثن تحطم وكارتر هو الثاني، وبنى صدر هو الثالث، وكان المأمول أن يكون القائد العراقي صدام حسين هو الرابع. و«بوت» كلمة فارسية تعادل كلمة «الطاغوت». ويتبين استخدام مصادر أخرى من تعبير سب آخر «الكرفاني» (من يرتدى ربطة عنق).

(٣٠) ويشكل خاين الكاتب علي أحمد الذي كان كتابه «غريزاديجي» (التمسم بالغرب) شائعا للغاية بين طلاب الجامعة في السبعينات. ورغم أن علي أحمد كان ابنا لأحد الملات فإنه كان أقرب إلى معاداة الكهنة في كتاباته. ولعرض كتاباته أنظر متحدة «عباءة النبي» ص ٢٨٧ - ٣١٥.

(٣١) عن علي شريعتي أنظر فيتشر «إيران» وكيدى «جذور الثورة» وماجنول بابات - فيليب «المذهب الشيعي في السياسة الإيرانية المعاصرة: حالة علي شريعتي» في ايلي قدوري وسيلفيا حليم (تحرير) «نحو إيران حديثة» (لندن: فرنك كاس، ١٩٨٠). وقد كان شريعتي بدوره معاديا للكهنة، ويعتبره معظم الحجاج الدينيين دخیلا جاهلا. وتندرج كتاباته في المجري الرئيسي للكتابات الثقافية والقومية للعالم الثالث في السبعينات. وقد توفي في لندن في عام ١٩٧٧. انظر كتابه «عن سوسيولوجيا الإسلام» (بيركلي: مطبوعات ميزان، ١٩٧٩).

بدأت في سبتمبر ١٩٨٠ الخميني على أن يولى القضايا القومية تركيزاً صريحاً أكبر: وتاماً كما اضطر الغزو الألماني في ١٩٤١ ستالين إلى إثارة عظمة روسيا الأم فقد اتجه إلى تعبئة التأيد باسم الوطنية الإيرانية. وبهذا المعنى فحتى الفقيه ودور الإمام يمكن أن يجسدا الأفكار المألوفة للقيادة القومية - الشعبية^{٣٢}.

غير أن الخميني - كما يبين موقفه من الحداثة - لم يمالئ القوى العلمانية، فعلى خلاف بعض المفكرين الإسلاميين الأول مثل الأفغانى الذين أكدوا بالفعل ضرورة توافق الإسلام مع العلم والديمقراطية، والذين اعترفوا صراحة بمرونة الفكر الإسلامى، أكد الخميني عداً الإسلام للأفكار الحديثة، وضرورة إعادة اقرار النقاء المذهبي المرجعي للإسلام في كل الأمور^{٣٣}. غير أنه حتى هذه التقليدية التي قد تكون خادعة لم تكن قائمة ببساطة - كما رأينا - على استنباط من المبدأ بل كانت بالأحرى ممالة للمزاج الشعبي في إيران ذاتها، على الأقل كما كان يراه رجال الدين. والواقع أن كلا من القوة السياسية للحركة الإسلامية في إيران والتفسيرات اللاهوتية الخاصة التي ظهرت في السبعينات لم تصبح ممكنة إلا بالسياق الاقتصادي - الإجتماعي الذي وجد رجال الدين أنفسهم فيه. وباختصار فإن التحول في إيران، مع عدم توازي السمات وطابعها المؤقت الذي ناقشناه فيما سبق، قد وفر إطاراً انصبغاً أنماطاً حضرياً ساخطاً مع نيار المعارضة في صفوف رجال الدين. فالظاهرة التي كانت يمكن نولاً ذلك أن تكون نزعة شعبية مألوفة، حركة مقهورين ضد التدهر بحثاً عن مجتمع كامل، قد شكلتها وأعطتها التنظيم اللازم والشقة الأيديولوجية قوى رجال الدين بقيادة الخميني.

٣٢ من العناصر غير العادية لشعبوية الخميني استخداماً للهِجاء الأبوية الحادقة حين يهدد بتأريب أتباعه ومعاقبتهم. ولهدد بالطبع ربه من انشقاب القرآني مألوفة لدى جمهور مستمعيه لكنه يتناقض مع بلاغيات الشعبويين العلمانيين الآخرين، فهو في خطاب في أغسطس ١٩٧٩ يعلن «حين حطمتنا النظام الفاسد ودمرنا هذا السد شديد الفساد فلو تصرفنا بطريقة ثورية من البداية، وأعدنا هذه الصحف الأجيعة، هذه المجلات الفاسدة، هذه الأحزاب الفاسدة، وعاقبنا قادتها، وأقمنا أسواق المشايخ في كل الميادين الرئيسية وقطعنا رؤوس كل المفسدين والفاسدين، لما كانت لدينا هذه المشكلات اليوم». لكنه يستطرد قائلاً: «أطلب الصفح من الله العظيم ومن شعبي الحبيب».

٣٣ انظر كيدى «الدين والعصيان»، ص ٢٧ - ٢٨ حيث يناقش ما لكلام خاتن المسلم الإسلامى كيف يمكن تبرير المبادئ الحديثة بعبارات الإسلام.

السياق الدولي المتناقض.

لدى الوهلة الأولى يبدو أن العوامل الدولية قد لعبت دورا ثانويا على غير العادة في مسار الثورة ذاتها. فلم تضعف الدولة الإيرانية أى هزيمة أجنبية أو تحد خارجي شبيه لمكانتها وقدرتها على الحكم^{٣٤}. فلا الحركة المعارضة ولا الشاه قد تمتعا بدعم أجنبي نشط في الشهور الأخيرة للنزاع. والواقع أن غياب أى دعم مالى أو مادي آخر للمعارضة، وعجز الولايات المتحدة عن أن تتدخل بشايط أكبر لصالح الشاه، كانا من أبرز خصائص العملية بأسرها.

غير أن الثورة الإيرانية كانت دولية بمعنى معين، فقد كانت لها آثار مزرعة عميقة على منطقة غرب آسيا، وبدأت تتحدى حكام العراق وشبه الجزيرة العربية، وتحفز الشيعة في لبنان، وتشجع القوى الإسلامية التي تقايل الحكومة الثورية التي وصلت إلى السلطة في أفغانستان في أبريل ١٩٧٨. وبعد الثورة انتزعت إيران نفسها من نظام التحالف الذي أقامته الولايات المتحدة في المنطقة، وانخرطت في نزاعين دوليين كبيرين: النزاع الذي استمر خمسة عشر شهرا حول الرهائن الأمريكيين والحرب مع العراق التي بدأت في سبتمبر ١٩٨٠. وإذا كانت الأزمة الإيرانية في عام ١٩٤٦ (جنباً إلى جنب مع بولندا) أحد الموضوعين اللذين بدءا الحرب الباردة فإن رفض سكان البلدين بعد خمسة وثلاثين عاما لترتيبات ١٩٤٦ - ١٩٤٧ أدخل عنصر رئيسيا من عدم اليقين الدولي في التسعينات.

غير أن الثورة كانت دولية بمعنى آخر صريح، هو الطريقة التي رآها بها الإيرانيون. فرغم الكلية الثورية التي يطرحها الإسلام كان هناك إحساس بأنها حركة قومية ضد النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للغرب، وخاصة الولايات المتحدة. وتعززت هذه الرؤية بواحدة من أثبت سمات الثقافة السياسية الإيرانية، هي الإيمان بأن الأحداث السياسية من تدبير يد أجنبية، وهذا صحيح بالنسبة للشاه وأنصاره الذين كانوا يلقون اللوم في الثورة على مؤامرة غربية للوصول بالخميني إلى السلطة، كما هو بالنسبة للخميني والقوى المرتبطة به الذين كانوا يعتبرون الشاه «ساجي - كارتير» (كلب كارتير)، وضدوا بعد رحيل الشاه يكتشفون مؤامرات أجنبية في كل منعطف

٣٤ - عرض سكوكسول في «الدولة والثورة الاجتماعية» ص ١٩ - ٢٤ نظيره عن السبع الدولي للثورة - سميت إليها هذا.

للأحداث. ولقد كانت هناك درجة كبيرة من النفوذ الأجنبي في إيران قبل الثورة، وبهذا المعنى كان لمنظور الثوريين ما يبرره، لكن المدى الحقيقي للتدخل الخارجى كان أقل كثيرا مما يفترض، ويشير إلى سيادة هذه البارانويا الجماعية التي هي سمة قوية للحياة السياسية الإيرانية، وهي تغذى جوا موهنا من العجز أبعد من أن يمكن الإيرانيين من تحرير أنفسهم من السيطرة الأجنبية وكثيرا ما أقعدهم.

ورغم أن نظريات التآمر هذه شائعة في كثير من المجتمعات فإن من الممكن أن يقال إن حدثها الخاصة في إيران تدين بالكثير لنمط السيطرة السياسية الأجنبية في العقود السابقة، فإيران لم تكن أبدا مستعمرة رسمية لأى دولة أوروبية، ومن ثم فإنها لم تمر بما يتضمنه الاستقلال من انفصال كامل عن السلطة الأجنبية. وفضلا عن هذا فإن أنماط السيطرة شبه الاستعمارية التي استخدمتها بريطانيا وروسيا القيصرية ثم الولايات المتحدة فيما بعد - التأثير على الوزراء وإثارة الشقاق في المحافظات ورشوة الجيش - كانت بالتحديد أنماطا أقرب إلى أن تولد عقلية المؤامرة بين الإيرانيين^(٣٥). وحالما يقترن هذا بالتعرض الشديد للنفوذ الأجنبي على مستوى الحياة اليومية في الستينات والسبعينات، وبحقيقة أن الشاه نفسه قد أعيد بالمساعدة الأمريكية المستترة في عام ١٩٥٣، لا يبدو أمرا يثير كثيرا من الدهشة أن تلح صورة مبسطة للسيطرة الأجنبية، وأن تحل محل التحليلات الأكثر دقة والتي تحتاج جهدا فكريا أكبر.

ومن حيث الجوهر شكلت القوى الأجنبية الثورة في ثلاث نواح على الأقل. فأولا كان كل السياق الذى جرت فيه الهبة سياق تحول اقتصادى - اجتماعى تزداد إيران بمقتضاه اندماجا في السوق العالمى، وتعرض للنفوذ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى الغربى. ولم يكن معدل ناتج النفط الإيرانى - أكثر من ٦ ملايين برميل يوميا - أمرا تمليه حسابات رشيدة لأى عائدات تستطيع إيران استيعابها بأكثر فعالية وربما تمنيه طلبات البلدان الأخرى لمزيد من العرض. وجاء البناء السياسى والعسكرى

(٣٥) بالنسبة لتعمود الأولى من الفصل انظر كتاب إ. براون الكلاسيكى «الثورة الفارسية» (لندن، ١٩٠٩، وأعيد طبعه في لندن: فرانك كاس، ١٩٦٦)، وبالنسبة لأوائل الخمسينات انظر في كيرميت روزفلت «الانقلاب المضاده» (نيويورك: ماكجرو - هيل، ١٩٧٩) عرضا حيا لأدوار الأمريكيين والبريطانيين في اعداد انقلاب ١٩٥٣ الذى أعاد الشاه.

لنظام الشاه نتيجة قرارات استراتيجية اتخذت في واشنطن. وكانت الهوة الثقافية بين الطبقة الوسطى المصطبغة بالطابع الغربي وطبقة المهاجرين الجدد إلى المدن الكبرى من التوترات الكامنة التي ساعدت على اشعال الثورة، وفي المقام الأول أدخل النفط عائدات خارجية إلى المجتمع دون أى تحول مماثل في هياكله الاقتصادية الاجتماعية والانتاجية^{٣٦}. وبالتدريج نزعَت إيرادات النفط غير المحكومة النظام عن سياقه الإجتماعي، وبذا جعلت إيران أكثر عرضة لهبة مفاجئة من أسفل^{٣٧}.

وكان العامل الدولي الثاني هو اعتماد الشاه على الدعم الأجنبي في عام ١٩٥٣ وصداقته البادية مع الولايات المتحدة، إلى جانب تعاطفه الهادئ - والصريح - مع إسرائيل. ولاشك أن هذا الدعم قد سهل سيطرته على إيران في الخمسينات والستينات، لكنه - شأن عائدات النفط - قوض قواعد دعمه الداخلية، وشجع اعتقاده بأن من الممكن الاستغناء عن وجود أتباع محليين مخلصين. ولهذا السبب لم تتمكن الولايات المتحدة من التدخل لانقاذه، فتمط مثل هذا التدخل من فيتنام إلى إيران في ١٩٥٣ - يبين أن عملاً كهذا لكي ينجح يتطلب سيادة ظروف داخلية معينة. ولم تكن هذه الظروف - التي قد تشمل طبقة وسطى متعاطفة أوجيشاً قمعياً متحمساً - موجودة في إيران في الوقت الذي أصبحت فيه أبعاد الأزمة الكاملة واضحة في أواخر السبعينات.

وكان الجانب الثالث هو سياسة الولايات المتحدة في فترة ١٩٧٧ - ١٨٧٩. لا شك أن من الخطأ أن نستبعد تلك العوامل التي لفت إليها الشاه نفسه الانتباه في مذكراته: سياسة كارتر في مجال حقوق الإنسان، وبلبلات السياسة الأمريكية في الأسابيع الأخيرة^{٣٨}. غير أن هذه لم تكن هي العوامل المحددة، فلم تكن هذه

٣٦ حسين مهدي وأنماط ومشكلات التنمية الاقتصادية في الدول الربية : حالة إيران، في م. ا. كوك (تحرير) «دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط» (لندن : مطبوعات جامعة أكسفورد ١٩٧٠) وهوما كاتوزيان «الاقتصاد السياسي لإيران الحديثة» (لندن : ماكميلان، ١٩٨١).

٣٧ تؤكد سكوكبول الاستقلالية المتزايدة للدولة باعتبارها سمة رئيسية أخرى للثورات التي تصفها وفي حين أني أرى أنها بالغت في الانفصال بين الطبقة الحاكمة وجهاز الدولة فإنها مع ذلك تشير إلى سمة للأوضاع الثورية مهمة في تفسير الاطاحة بدولة قائمة في وقت محدد. انظر الحاشية ١٨ بالنسبة لتطبيقات هذه القضية على إيران.

٣٨ يتجاهل الشاه - وفقاً لمذكراته فيما بعد الثورة - الأزمة المتزايدة في بلاده ويركز فحسب على دور البعثة الأمريكية إلى إيران في أواخر أيام حكمه: محمد رضا بهلوي «قصة الشاه» (لندن : نيكاتيل جبرية، ١٩٩٨).

القضايا التي يركز عليها قادة الولايات المتحدة الاهتمام - انتهاك حقوق الإنسان والمستوى المرتفع من صفقات السلاح - هي الأكثر بروزاً في شكاوى الخميني واتباعه : ولا توحى تصرفات العدالة الإسلامية فيما بعد بأن الرغبة في محاكمة عادلة أو تحسين ظروف السجن كانت هامة في أذهان أولئك الذين احتشدوا في ديسمبر ١٩٧٨ في مظاهرات عاشوراء، وما يمكن أن يقال هو أن سياسة كارتر بشأن حقوق الإنسان قد عززت عملية تخفيف الضغط السياسي الداخلي في إيران في عام ١٩٧٧ التي خلقتها مشكلات ازدهار ١٩٧٤ - ١٩٧٦، والتي تمكن خلالها بعض الساسة الليبراليين من بدء بعض النشاط العام. وقد كان مثال هذه القوى العلمانية هو الذي أسهم في إحساس رجال البازار والملاّات بأنهم بدورهم يمكن أن يكونوا أجراً إلى حد ما.

ولا تكشف أحداث ١٩٧٨ - ١٩٧٩ نفسها عن أمارات كثيرة على أنها تأثرت بواشنطن، فحتى أوائل نوفمبر ١٩٧٨ لم تكن الحكومة الأمريكية تدرك أن إيران تمر بثورة، وبحلول هذا الوقت لم يكن يمكن لأي مسار للعمل - اللهم إلا إرسال أعداد كبيرة من القوات - أن يدرأ الهزيمة. وكانت الولايات المتحدة مقيدة باعتبارات داخلية مثل ما أعقب حرب فيتنام من رفض للاشتباك في حروب خارجية، وكذلك بوضع إيران الاستراتيجي، فقد كان يمكن للتدخل الأمريكي - كما حذر بريجنف في نوفمبر ١٩٧٨ - أن يهدد بخطر إطلاق تدخل سوفيتي وفقاً للتفسير السوفيتي لمعاهدة ١٩٢١ مع إيران. ولكن خلف هذه الاعتبارات فإن التفسير الغالب لسبب استحالة مثل هذا المسار للعمل يكمن في تداعي نظام الشاه نفسه وشعوره الخاص بالجبرية. وتبقى مسألة ما إذا كان بوسع الولايات المتحدة - في الأيام الأخيرة - أن تحقق نوعاً من الحل الوسط بين الخميني وقادة الجيش من شأنه أن يوقف ما أعقب ذلك من مد العصيان الكامل^{٣٩}. وهذا بدوره (سيناريو) غير

٣٩ يقول وليام سوليفان إنه كان من الممكن التوصل لنوع من التوافق مع الخميني في أوائل ١٩٧٩ لكن هذا متبعاً نتيجة اتباع بريجنسكي مستشار الرئيس للأمن القومي «لخط متشدد» غير واقعي «الخط الحاصل في إيران: الطريق الذي لم يتبعه» «فورين بوليسي» واشنطن، العدد ٤٠ (حزيران ١٩٨٠). وفي «مراجعة» (نيويورك: نورتن، ١٩٨١). ونجد أيضاً عرض العلاقات بين الحكومة الإيرانية في باري رومين «مرصوف بالنوايا الحسنة: الحيرة الأمريكية في إيران» «نيويورك تايمز» (١٩٨٠) وجاري سلك «كل شيء يسقط» لقاء أميركا الديمقراطية مع قيادة «سلك» أي «بي» «نوريس» (١٩٨٥) انظر كذلك مناقشتي مختلف العروص الأمريكية في تقارير الشرق الأوسط، العدد ١٤، مايو - يونيو ١٩٨٦.

محتمل، إذ لم يكن ثمة حافز كبير لأن يقبله الخميني، وحالما وصل إلى السلطة لم يقيم الخميني حتى باحترام اتفاق حصانة كبار القادة الذي كان قد وقع في أوائل فبراير. ومن ثم - ورغم حقيقة أن الثورة تأثرت بكل من واقع وخرافات سياق إيران الدولي، فإن المسار الفعلي للأحداث لم يستتبع مشاركة دول أجنبية.

النزعة الإسلامية في السلطة : سجل عقد الخميني

ركز التحليل حتى الآن على فترة الثورة ذاتها وعواقبها المباشرة، غير أن مرور الوقت يمكننا من أن نلقى على هذه الثورة نظرة استرجاعية: وليست أقل القضايا التي يمكن أن ننظر إليها هذه النظرة الطريقة التي شكلت بها المتطلبات السياسية واحتياجات من في السلطة «الإسلام». وقد أنهت وفاة آية الله الخميني في ٣ يونيو ١٩٨٩ العقد الأول في حياة جمهورية إيران الإسلامية، وهي تعطينا نقطة يمكن منها أن نقيم طابع الثورة الإيرانية وآثارها. ويوفر تعزيز النظام بعد عام ١٩٧٩ واستمراره بعد وفاة الخميني مادة كثيرة لتحليل ما تعنيه ممارسة النزعة الإسلامية من حيث السيطرة السياسية والاجتماعية، كما توضح لنا النقص الأكبر للحركات الإسلامية عموماً، وهو افتقارها إلى برنامج اقتصادي.

وقد كان انجاز الخميني في سنواته العشر في السلطة كبيراً - في صنع الثورة وفي البقاء في السلطة، وبدرجة لا تقل عن ذلك في سلاسة الانتقال بعد وفاته. وقد ساعد عاملان هذا الانتقال. أحدهما أن نظامه كانت تديره مجموعة من رجال الدين كانت من تلاميذه من قبل، وشكلت إطاراً ثورياً فضفاضاً، لكنه فعال، من حوله. وكان هؤلاء هم الذين حافظوا على وحدة تكفي بعد وفاته في ٣ يونيو ١٩٨٩ لضمان قدرة على أكبر هاشمي رافسانجاني - الذي كان بالفعل أكبر شخصيات الحكومة نفوذاً بعد الخميني - على تولي السلطة، وعلى أن ينتخب في منصب الرئيس التنفيذي الجديد. والعامل الثاني - الذي اتضح في الاستجابة الشعبية لوفاة الخميني - هو المكانة الكبيرة التي احتفظت بها الثورة - وآية الله بوجه خاص - بين السكان، بالرغم من كل مصاعب فترة ما بعد الثورة، فقد تسببت الثورة والحرب ثماني سنوات مع العراق في ألوان حرمان هائل في إيران، وأدى القمع إلى اغتراب

قطاعات من السكان. إلا أنه ليس ثمة شك في أن الجمهورية الإسلامية - بعد عشر سنوات من وصول الخميني إلى السلطة - كانت تتمتع بقدر كبير من الشرعية داخل إيران : وكان هذا التأييد هو الذي جعل من الممكن لشركاء الخميني أن ينظموا انتقالا سلسا.

غير أن سنوات الخميني الأخيرة اتسمت بمصاعب كبيرة لإيران: ونشأت هذه المصاعب إلى حد كبير عن ألوان اللبس داخل ايديولوجية الثورة نفسها. ويكمن اللبس الأول في الدور المحدد للدولة في الوضع الجديد بعد الثورة، والعلاقة بين الحكومة والإسلام ذاته، ففي الفترة الأولى للجمهورية الإسلامية كان التركيز الأكبر على مسألة كيف يمكن للفكر الإسلامي أن يؤثر على سياسة الدولة، وهكذا أعيدت صياغة الدستور لكي يشمل مفهوم ولاية الفقيه، وغيّرت السياسة الاقتصادية لتستبعد أخذ أو منح القروض الربوية، وحول التعليم ليعكس الفكر الإسلامي، وكذلك القانون، وأجبرت المرأة على ارتداء الحجاب، غير أن أسلمة الدولة هذه مضت جنبا إلى جنب مع جدال عن مدى قدرة الإسلام على تقييد تصرفات الحكومة. وكان هذا جدالا فتحه في المقام الأول خصوم نظام الخميني، الذين دعوا - على أسس إسلامية - إلى تقييد سلطة النظام الجمهوري الجديد، ولكن سرعان ما انتشر الجدال داخل الدولة نفسها، في مناقشة قضايا مثل الرقابة الحكومية على التجارة والتمويل والتدخل في الاقتصاد باسم التخطيط، واستخدام من في الحكومة من يتخذون موقفا أكثر محافظة في مجال السياسة الاقتصادية، ويعارضون تدخل الدولة، هذه الحججة الإسلامية لعرقلة تدابير الإصلاح.

وفي هذا السياق طرح الخميني في يناير ١٩٨٨ واحدا من أهم أقواله السياسية في شكل رسالة إلى آية الله خاميني الرئيس في ذلك الحين. ويبدو أن خاميني كان يقول أن الحكومة لا يمكن أن تمارس السلطة إلا في حدود القوانين الإلهية، لكن الخميني خالفه مقررًا أن المحكم «ولاية عليا منبجها الله للنبي الكريم» وهي من أهم القوانين الإلهية ولها الأولوية على كل الأوامر الإلهية الجانبية الأخرى. وعدّد مجموعة من القضايا التي لن تستطيع فيها الحكومة - إن لم تكن هذه النظرة

صحيحة - أن تتصرف، ومن بينها :

التجديد والإرسال الاجباري إلى الجبهات ومنع دخول أو خروج
سلعة ما، وحظر الاكتناز إلا في حالتين أو ثلاث، والرسوم
الجمركية، ومنع التريب ، وتحديد الأسعار، ومنع توزيع المخدرات،
وسطر الإدمان من أي نوع إلا بالنسبة للمشروبات الكحولية، وحمل كل أنواع السلاح

ويستطرد الخميني قائلاً :

وينبغي أن أفهم أن الحكم، وهو جزء من ولاية رسول الله المطلقة،
ومن الرصاصات الأولى للإسلام، وله الأولوية على كل الرصاصات الثانوية
الأخرى، حتى الصلاة والصوم والحج، فمن سلطة الحاكم هدم مسجد أو
منزل بسند طريق ما وتعويض ماله هذا المنزل. ويمكن للحاكم أن
يخلق المساحد عند الضرورة، بل يستطيع حتى أن يهدم مسجداً يكون مصدره
تضليل .. ومن سلطة الحكومة أن تبطل بإرادتها المفردة
أي اتفاقات شريعة عقدها مع الناس إذا تعارضت هذه الاتفاقات
مع مصلحه البلاد أو الإسلام، كما تستطيع أن تمنع أي عمل من أعمال العادة
أو من غيرها إذا تعارض مع مصالح الإسلام وطالما ضل كسرت^(٤٠)

(٤٠) من خطبات الخميني إلى حاميي في «موجز اداعات العالم الصادر عن الاداعة البريطانية»، الجزء الرابع، ١٩٨٨. وللتمهيد انظر ح. ريسنار «Der Imam und die Verfassung» في «موسى» ٢٣، العدد ٢٣، ١٩٨٨. وتنظيم الخميني عن كيف يمكن لنسوة الاسلاميه - حسب المصلحة العامة - أن تغذي العالم الديني عملة مآخرة بقضية رشدي: فالإيرانيون وغيرهم من المسلمين من الحكمة بالحد من رشدي يدعون أن حكم الخميني بإعدام رشدي لا يمكن أن يعفي أي مسلم من مسؤولية تطبيق مبدأ الخميني من المصلحة يمكن أن يوحى بأنه إذا رأى المسلمون الشيعة الشيعة الإيرانيون أن من مصلحتهم أن يهدوا ذلك فإنهم يستطيعون أن يهدوا ذلك - إن شاء الله - يمكن أن يكونوا مفسدون فليس سبب الزام ديني وإنما لأنه مازال من المفيد لهم - من وجهة النظر الإسلامية - أن يهدوا على موقفهم

ولم تكن هذه العبارة الصريحة مجرد اضافة للشرعية على ما هو قائم بالفعل في إيران، أى ديكتاتورية رجال الدين، فقد كان مفهوم «الولاية المطلقة» صياغة جديدة للسياسة الإسلامية في سياق أقيمت فيه بالفعل دولة إسلامية. غير أنها ككل صيغ اضافة الشرعية (مثل ديكتاتورية البروليتاريا) كانت تحوى تناقضها الداخلي: ذلك أن شرعية الدولة والفقيه تكمن في إخلاصهما للتعاليم الإسلامية، غير أن هاتين السلطتين المستمدتين من الإسلام يستخدمان الآن لتبرير تغافل ما يقضى به الإسلام. ومفتاح هذه الشرعية الجديدة هو المفهوم الذى طرح فى الاستشهاد السابق، مفهوم «مصلحة المسلمين»، فباسم هذه المصلحة - التى يستطيع الفقيه وحده تحديدها - يمكن اغفال تعاليم الإسلام المحددة. وكانت المعارضة المحافظة قد وجدت قاعدتها فى مجلس الأوصياء، وهويئة من رجال الدين ترمى إلى مراقبة ما إذا كانت قرارات البرلمان تتناقض مع التعاليم الإسلامية. وقد خرج الخميني من هذا المأزق بتكوين لجنة جديدة «لتشخيص مصلحة النظام الإسلامى» أصبح لها الآن السلطة الشاملة. ولم تكن الأولويات السياسية للثورة الإسلامية أبدا أكثر وضوحا من ذلك: فقد كان الشاغل التاكتيكى للخميني هو استخدام مفهوم «المصلحة» وولاية الفقيه المطلقة للتغلب على المعارضة المحافظة داخل النظام، وكان الهدف العام هو تحويل السلطة الإسلامية لتحرير أعمال الدولة من أى قيود إسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالملكية.

ويمكن أن نرى عزمًا سياسيًا مشابهًا فى الطريقة التى عالج بها الخميني محالا صعبا آخر من مجالات سياسة الدولة هو تصدير الثورة. فقد عرضت الثورة الإيرانية - شأنها فى ذلك شأن كل الثورات - باعتبارها نموذجا يمكن ترويجه وتكراره فى أماكن أخرى. وشاع استخدام مفهوم «تصدير الثورة» (صدور انقلاب) بين المسؤولين الإيرانيين. وهو يشمل الوسائل التقليدية لتصدير الراديكالية السياسية - السلاح، والدعم المالى، والتدريب، والمؤتمرات الدولية، والدعاية، والبرامج الإذاعية. كما وفرت التقاليد الإسلامية عناصر خاصة يمكن أن تضاف إلى هذه العمليّة. وهكذا يمكن للخميني - على المستوى الأيديولوجي - أن يقول إن الشورى الإسلامية كلها شعب واحد، وأنه ليس فى الإسلام حدود ومن الناحية التنظيمية

يمكن للصلات القائمة بالفعل بين مختلف الجماعات الدينية عبر العالم الإسلامى أن توفر شبكة لإقامة صلات ثورية. وكان الحج حتى صدامات عام ١٩٧٨ حين نفي نحو ٤٠٠ إيراني مصرعهم، وسيلة من وسائل نشر الأفكار الثورية الإيرانية.^{٤١}

وكانت أهم عناصر هذه السياسة النشطة هي محاولة تصدير الثورة الإيرانية إلى العراق. وقد دعت إيران إلى ذلك قبل الغزو العراقي في سبتمبر ١٩٨٠، وأصبح المبرر لذي استخدمه الخميني لمواصلة الحرب بعد يوليو ١٩٨٢ حين طرد العراقيون من الأرض الإيرانية. وبالطبع فقد فشل في النهاية: فلم يهب السكان العراقيون، ولا انهيار نظام بغداد. وفي أغسطس ١٩٨٨ أجبرت إيران على قبول وقف إطلاق النار. وذكر الخميني في خطابه الذي يدعو إلى وقف إطلاق النار أن هذه المسألة أصعب عليه من تجرع السم، لكنه مجبر على ذلك بحكم الضرورة السياسية والاستراتيجية. غير أن هذه النكسة الهائلة في الترويج للثورة في الخارج لم تؤد إلى قبول فكرة أو الترويج للراдикаلية الإسلامية في الخارج مستحيل. واستمرت إيران تلعب دورا في تسليح وتوجيه مقاتلي الشيعة في بلدين؛ لبنان وأفغانستان، واحتفظت في أعقاب الحرب المريعة بنقد ثابت للعربية السعودية، التي ترى في حكامها «الفاستدين» أعداء للإسلام.

ولم يكن إعلان استمرار دور إيران كقائدة للمقهورين في العالم هاما لأسباب خارجية فحسب؛ تعزيز صورة إيران ومكانتها، بل داخليا كذلك كوسيلة للحفاظ على معنويات السكان، وصرف الأنظار عن الأزمة الاقتصادية الداخلية، ومنع ظهور «الليبرالية» أو روح التهادن أو مثالة العالم الخارجى. وبعد وقف إطلاق النار في أغسطس ١٩٨٨ شعر الخميني بخطر فتور الثورة الإيرانية وضياح اتجاهها الثورى. وفي هذا السياق أعاد تأكيد فكرته أن على إيران أن تظل مستقلة عن القوى الاقتصادية الدولية ولو استدعى ذلك التقشف^{٤٢}. لكنه استخدم كذلك قضية أتاح له

(٤١) عن سياسة إيران الخارجية منذ عام ١٩٧٩ ومكان الأفكار الإسلامية فيها انظر بحثي «سياسة إيران الخارجية منذ عام ١٩٧٩» في ج. كول ون. كيدى (تحرير).

(٤٢) كان مفهوم «الزهد» أو التقشف - الذى غالبا ما يرتبط بأشكال الصوفية هاما في بلاغيات الخميني، وانصهر بيسر في ايديولوجية شعبية العالم الثالث الثورية المعادية للنزعة الاستهلاكية. وكان استخدام الخميني للزهد المعادى للامبريالية شبيها باستخدام امام اليمن للمفهوم حين صرح في الخمسينيات بأن اليمن يفضل أن يكون فقيرا ومستقلا عن أن يكون غنيا وتابعا. أما مدى تعلق الشعب الإيراني، أو الشعب اليمنى، بمثل هذا التقشف فتلك هذه مسألة أخرى.

فرصته إثارة أزمة كبرى مع العالم الإسلامي، وفي الوقت نفسه تصوير إيران باعتبارها قائدة القضية الإسلامية. وكانت دعوة الخميني إلى اعدام سلمان رشدي، مؤلف «آيات شيطانية» وسيلة لتحقيق هدفه السياسيين الرئيسيين - التعبئة في الداخل والمواجهة دولياً^{٤٣}.

وتعكس هاتان السياستان فكر الخميني السياسي : الطريقة التي حددت بها أولويات السلطة والحفاظ على سيطرة الدولة استخدامه للمفاهيم الإسلامية وتفسير «التقاليد». وفي النهاية سيتوقف تقييم تركة الخميني على المدى الذي ستبقى فيه الجمهورية الإسلامية، وما إذا كان بوسع النظام أن يحل أكثر المشكلات التي تواجهه الحاحاً، وأعني إعادة إحياء اقتصاد منهار. إلا أنها سواء نجحت أو لم تنجح فلا يمكن التقليل من شأن مقدار إيجاز الخميني.

استخلاصات

يبدو أن هناك ثلاثة استخلاصات ذات صلة بالقضية العامة، قضية العلاقة بين الدين والسياسة، والمدى الذي تمثل فيه الثورة الإيرانية مسار الهبات الأخرى في العالم المعاصر.

وللربط الفريد بين الحديث والتقليد في الثورة الإيرانية سمات مؤسسية وإيديولوجية على السواء. وترجع حداثة الثورة في المقام الأول إلى تحول المجتمع الإيراني في الستينات والسبعينات، والتحضر والتصنيع السريعين وما ولده ذلك من توترات ديموجرافية واجتماعية. وبدون هذا التحول كان من الممكن أن تبرز الحركة الإسلامية ثانية، كما فعلت في ثمانينات القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين

^{٤٣} عن الجوانب السياسية الأوسع لقضية «آيات شيطانية» انظر الفصل الرابع، ص ١٢٤ وما بعدها فيما يلي. وإلى جانب أي اهتمامات دينية عامة فقد تكون السلطات الإيرانية قد استاءت من تصوير الرواية للإمام المنفى في لندن، وهي صورة يمكن التعرف فيها تماماً على تصوير روائي لأقامة الإمام الخميني في باريس في أواخر ١٩٧٨ وأوائل ١٩٧٩ قبل عودته إلى طهران. «الاستائر المخملية الذهبية الثقيلة تبقى مغلقة طوال اليوم، وإلا لدخل البيت هذا الشيء الشرير: الأجنبي، الخارج، الأمة الغريبة، والحقيقة القاسية أنه هنا وليس هناك، حيث نتركز كل أفكاره... وفي المنفى ما من طعام يطهى: ويمضي الحراس ذور النظارات السوداء إلى الخارج ليمتناولوا صماماً جاهزاً... وفي المنفى نعتبر كل محاولات التقليل من شأن الجذور خيانة؛ فهي اعتراف بالهزيمة» - سلمان رشدي «آيات شيطانية» (لندن: فايكنج، ١٩٨٨)، ص ٢٠٦ و ٢٠٨.

وفى أوائل الستينات، ولكن باحتمالات نجاح أقل كثيرا، فقد غدا تحطيم النظام الملكي، وتحييد الدعم الأجنبي، ممكنين بسبب القوة الكبيرة التى هبت بها الحركة الحضرية، وهى قوة مستمدة من عملية التحول الاجتماعى العميق هذه. وحتى من الزاوية الأيديولوجية عكست الحركة البيئة العالمية المعاصرة، سواء فى الأفكار التى أثارها أو فى الطريقة التى نظرت بها إلى العدو. وفى الوقت نفسه استندت الحركة إلى القوى التقليدية التى بقيت بل ازدهرت فى سنوات هذا التحول. وفى المدن أعطى البازار (والصلة بين البازار والمسجد) للمعارضة نقطة حشد ودعم تنظيمية، وقدم رجال الدين أيديولوجية المقاومة ومبادئ مجتمع بديل، وظلت الثقافة السياسية الجماهيرية لسكان الحضر تتسم بالمعتقدات الدينية، وبقبول دور رجال الدين فى الحياة السياسية.

ولم تكن الثورة الإيرانية ثورة دينية إلا إلى حد ما، فالقيم والرجال والأهداف قد حددت جميعا بعبارات دينية، والمجتمع الذى خلق فيما بعد مجتمع يمكن لصانعيه أن يقولوا أنه اتخذ النموذج القرآنى والشريعة الإسلامية، ولا شك أن المعتقدات الدينية والمصالح النوعية لرجال الدين قدمت اسهامات لاغنى عنها. غير أن صورة «الثورة الإسلامية» أبسط مما يجب. وفى المقام الأول فإن مفهوم الدين نفسه تغير. وهو فى الإسلام يشمل أكثر كثيرا مما يشمل فى المسيحية، حيث وجد مبدأ الانفصال بين الكنيسة والدولة لعدة قرون. ومن ناحية المبدأ لا يعترف الإسلام بالعلمانى ورغم أن الفصل بين العلمانى والدينى ساد طيلة قرون، فقد كانت إعادة تأكيد دعوى شمول الإسلام لكل الحياة الاجتماعية والسياسية أيسر على من يريدون ذلك مما فى حالة المسيحية. وثانيا فإن العوامل التى مكنت رجال الدين من تحدى الشاه والتطويع به كانت عوامل علمانية بشكل بارز. وهكذا فإن فى الثورة الإيرانية مما هو مشترك مع ثورات المجتمعات الأخرى أكثر مما يسمي به السند الدينى المحدد، فقد لعبت ظروف الحياة المادية، ومعارضة الديكتاتورية الملكية، والعداء للنفوذ الأجنبى، لعبت كلها أدوارا هامة فى سقوط الشاه. وثالثا فهى أيديولوجية الثوريين وبرامجهم ذاتهما كانا بحويان كثيرا من الأفكار المشتركة مع الأوضاع الثورية الأخرى: إعادة اقرار الاستقلال، ونزع ملكية الأغنياء، ومعاقبة المفسدين والفاسدين،

وإعادة توزيع الثورة. وكانت الطريقة إلحاسية التي سيطرت بها قوات الخميني على الدولة، وعززت سيطرتها بخلق مجموعة من المؤسسات الثورية مألوفة تماما لكل من يفهم ماذا تتضمنه إقامة سلطة دولة جديدة.

ومفارقة الوحدة بين «الحديث» و «التقليدي» في الثورة الإيرانية مسئولة عن نجاح خصوم الشاه، لكن هذه الوحدة لم تعيش طويلا بعد سقوط الشاه، وتاريخ إيران فيما بعد الثورة هو إلى حد كبير تاريخ من الانفصال بين هذين العنصرين، فقد واجهت محاولة خلق مجتمع يسوده رجال الدين، أو مجتمع هيروقراطي يزعم أنه يقره على مبادئ القرن السابع، في الربع الأخير من القرن العشرين كثيرا من المشكلات التي لا تسمح بحل يسير. وكان أثر الثورة وما أعقبها على الاقتصاد هو انخفاض مستويات المعيشة في كل المجتمع الحضري، وإثارة قدر كبير من البطالة وانتصاحهم، وقاد تحدى كل القوى الخارجية، إلى جانب دعوة إيران إلى نشر الثورة الإسلامية، النظام إلى حرب شاملة مع العراق، أدت إلى خسائر بشرية هائلة وكوارث للاقتصاد. وولد فرض شكل جديد للحكم المركزي - يسيطر عليه رجال الدين - معارضة واسعة من جانب القوى السياسية التي أبدت التمايز بالشاه لكنها لم تؤيد إقامة جمهورية إسلامية يحكمها الفقيه. ومن ثم فإن هذه الأبعاد الثلاثة الاقتصادية والدولية والسياسية، مثلث قيودا حقيقية تماما على خطة إقامة جمهورية إسلامية.

لقد حققت الثورة الإيرانية مستويات كبيرة من التعبئة والتأثير السياسي في الضال ضد الشاه. وفي الفترة التي أعقبت الثورة مباشرة، وما أن ظهرت الصعوبات، ونقطت الجبهة الموحدة المعارضة التي أسقطت الشاه، حتى تمكن الخميني من إقامة نظام على صورته، وسحق احتجاج مختلف القوى المعارضة التي واجهته. ولا يكمن نجاح الثورة في تدمير نظام قديم فحسب بل في الإقامة الناجحة لنظام جديد، يختلف في كثير من النواحي الهامة عن النظام الذي حلت محله، وإذا كانت تشترك مع نظام بهلوي في جوانب أكثر مما تعرف به فإنها مع ذلك قامت على نظام منطوق اجتماعي وقيم مختلف جدا. بيد أنه وإن كان هذا النظام قد تحمل سنواته الستة عشر الأولى فإن آفاق استقراره صوب الأجل مازالت غير مؤكدة.

ولقد كانت الآمال التي أثارها الثورة الإيرانية كبيرة للغاية، وليست هي

بالثورة الوحيدة التي خيبت آمال مؤيديها الأول، ودعك من عجزها عن إقامة مجتمع كامل على الأرض. فتاريخ إيران بعد الثورة لم يبرز فحسب حدود الحلول التي يطرحها رجال الدين الإسلاميون، بل قاد الخميني كذلك بعد وصوله للسلطة بقليل إلى إبراز الجوانب العتيقة المتأصلة في فكره بالدعوة إلى الدم والتصحية، وملاحقة أعدائه وحلفائه السابقين، وبفرض مدونات سلوك إسلامية تمييزية على امرأة، والاستهتار الفظ بالحياة البشرية في الحرب مع العراق، ومحاكمة المنحرفين جنسيا ودينيا. وكل هذه وغيرها هي الأفكار والسياسات التي لجأ إليها الإمام من أجل تنفيذ برامجه.

وأصبحت إيران خلال الثورة موضعا للتنافس بين اللاهوتى والمادى، الكهنوتى والعلمانى. وما من شك في أن اللاهوتى والكهنوتى قد فازا بالجولة الأولى، لكن المدى الذى تستطيع به هذه القوى أن تحتل تقدمها في وجه المشكلات المادية والعجز عن تلبية كثير من احتياجات السكان الأساسية مازال سؤالا مطروحا. ومع مرور الزمن أصبح تأثير المادى والتطلع الشعبى الواسع إلى التحسن الاقتصادى أكثر وضوحا^(٤٤). وبدأ النظام نفسه يركز على إنجازاته الاقتصادية، ويبرر الثورة من حيث ما قدمته في هذا المجال^(٤٥). غير أن هذه الانجازات تبدو - بكل المعايير - قليلة للغاية، ومتأخرة للغاية. ومن التعليقات الساخرة على مصير الثورة وتطلعاتها الإسلامية، أنه مع أوائل التسعينات كانت تتردد في طهران عبارة تقول إنه لم يعد متبقيا في البلاد الآن سوى آية الله مرجعى واحد اسمه «آية الله الدولار». إن الجمهورية الإسلامية التي كانت نفسها نتاجا للظروف الاجتماعية المادية إلى حد كانت تمنع في الاعتراف به بدت بحلول منتصف التسعينات في خطر الإنهيار على صخرة ذات الاعتبارات الدنيوية التي سعت قبل ستة عشر عاما إلى إنكارها.

(٤٤) عن الثورات الأخيرة انظر أونوشروان احتشامى «بعد الخميني : الجمهورية الإيرانية الثانية» (لندن : روتلندج، ١٩٩٤). وقد شكك البعض في صحة تعبير «الجمهورية الثانية» على أساس أنه يبالغ في شأن عدم الاستمرارية بين فترة الخميني وفترة ما بعد الخميني؛ لكن من السهل بالتأكيد الدفاع عن استخدام التعبير نظرا لأهمية التغيرات الدستورية التي أعقبت وفاة الخميني مع إقامة نظام رئاسي.

(٤٥) عدّد المدعى العام موسى أوردبيلي في خطاب بمناسبة العيد العاشر للثورة أحد عشر إنجازا للثورة: تشمل إلى جانب تعزيز الثورة وأسلمة القوانين، استقلال إيران، وتحسين ظروف القرى وحماية الاقتصاد الوطنى وتنمية الاعتماد على الذات في الصناعة وتشجيع الانتاج الزراعى («المدعى العام الإيراني يعدد إنجازات الثورة الإسلامية منذ عام ١٩٧٩» موجز إذاعات العالم الصادر عن الاذاعة البريطانية ٦ - ٤ / ٥٠٧٥ / HE، ١٥ فبراير ١٩٨٨).

- ٣ -

حرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١

مقدمة : تحليل حرب معاصرة

كانت أزمة الخليج في ١٩٩٠ - ١٩٩١ - بأى معيار - من أهم الأزمات الدولية في فترة ما بعد عام ١٩٤٥^(١)، فقد شملت تعبئة نحو مليون مسلح، والمشاركة الدبلوماسية لجانب كبير من المجتمع الدولي، وحرب كانت - رغم طابعها المحدود - حالة هامة من حالات النزاع بين الدول. وستجنب فيما يلي تناول المسار الفعلي للحرب، أو البحث التفصيلي للجوانب التاريخية، على الأقل لأن الخطوط العريضة لما حدث معروفة بالفعل جيداً^(٢). وبدلاً من ذلك سنبحث النزاع في تطوره الأوسع وبوجه خاص من زاويتي نظر لكل منهما صلة بدراسة العلاقات الدولية. وقد كانت هذه حرباً بدأت بين دولتين إسلاميتين، لكن القليل نسبياً هو الذى يمكن أن يقال عن دور الإسلام في هذا النزاع، لسبب هو أنه - كنظام من المعتقدات وخطاب يضيف الشرعية - ليس له دور كبير في أصول النزاع أو مساره أو حصيلته.

(١) عرض التحليل المقدم هنا في الأصل كمحاضرة إ. ه. كار النذكارية بجامعة ألبيرستون في ١٩٩٣، ويستند إلى دائرة واسعة من المناقشات جرت أثناء حرب الخليج وبعدها، في كل من المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية. وأدين بالشكر بوجه خاص للمشاركين في ندوة ليوم واحد عن «حرب الخليج والعلاقات الدولية» عقدت في إدارة العلاقات الدولية بمدرسة لندن للاقتصاديات في ١٦ يونيو ١٩٩٢: فالج عبد الجبار وميكائيل دونيلان، ولورانس فريدمان، وإفرايم كارش، وكريستوفر هيل، وكين ماثيو، وميكائيل روستن وستيف سميث، وبول تايلور. وتشير الحواشي التالية إلى عدة مطبوعات أصدرها.

(٢) من بين الكثير من الكتب عن الأزمة تعد الكتب التالية أكثرها معلومات وسلامة: لورانس فريدمان وإفرايم كارش «نزاع الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١»، الدبلوماسية والحرب في النظام العالمى الجديد» (لندن: فابروفابر، ١٩٩٣)؛ كيد ماثيو «نزاع الخليج والعلاقات الدولية» (لندن: روثيلدج، ١٩٩٣)؛ جون بولوخ وهارفى موريس «أصول النزاع الكويتى والاستجابة الدولية» (لندن: فابروفابر، ١٩٩١)؛ وكتاب فريدمان وكارش جيد بوجه خاص بالنسبة لإتخاذ القرارات، الغريبة؛ وماثيو بالسبة لتحليل الآثار على العلاقات الدولية. ويرد تحليلي الأولى في «أزمة العالم العربى - اجابات صدام حسين الزائفة»، «نيو ليفت ريفيو»، نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٠، العدد ١٨٤؛ وأعيد نشره في ميكاسيفرى وكريستوفر سيرف (تحرير) «قراءة في حرب الخليج» (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٩١)، وفي «حرب الخليج وأثرها: تأملات أولى»، «انترناشيونال أفيرز»، أبريل ١٩٩١.

وأولاً من المفيد أن نبحث - مستعينين بالنظرة الاسترجاعية - دلالة هذه الحرب، ونتساءل عن كيف تغير الآن تقييمنا لها. أما زاوية النظر الأخرى الأوسع مدى، والتي سيبحث منها هذا الفصل الحرب فهي آثارها على دراسة «العلاقات الدولية» ك تخصص أكاديمي. وكثيراً ما تواجه «العلاقات الدولية» مشكلتين، وشكلين من أشكال التحفظ. فمن ناحية يشك الكثيرون، من الممارسين وقراء الصحف عموماً في صحة «العلاقات الدولية» ك تخصص أكاديمي، أو يفترضون أنها مجرد تعليقات على الشؤون الجارية مع إضافة بعض العمق التاريخي والأخلاقي. ودائماً ما يقال لنا نحن الذين نعمل في حقل «العلاقات الدولية» إنه ليست هناك حاجة إلى مفاهيم في مثل هذا الحقل. وهو ما يمكن للمرء أن يرد عليه بالسؤال التالي: أين كان رجال «الواقع» ليلة ٢ أغسطس ١٩٩٠ حين كان صدام يحتل الكويت؟ والإجابة هي نائمون في سوربي أو على وشك التوجه إلى النوم في أرجنتون أو فرجينيا أو بيتيدا بماريلاند. ولا ينبغي أن يكون مبرر نظرية «العلاقات الدولية» هو أنها تمكنا من التنبؤ، وإنما هو أنها تستطيع - خلف أي نظرة ثاقبة يمكن أن تلقىها على الأحداث المعاصرة أو التاريخية أن تبرز القضايا الكامنة - التحليلية والأخلاقية - التي تطرحها السياسة الدولية.

ومن الناحية الأخرى - وجزئياً بسبب هذا الانتقاص العام ومخاطر التعليق على ما هو جارٍ - فإن هناك دائماً ما يغرى بالقول ان «العلاقات الدولية» ك تخصص لا تحتاج إلى تقديم اجابات عن المباشر، لكنها ككل العلوم الاجتماعية الأخرى يجب أن ترتبط بالأحداث والمشاكل المعاصرة، ان لم يكن مباشرة فبالوساطة، بطريقة ملتزمة لكنها مستقلة وانتقادية. والحق أن كل تاريخ العلم الاجتماعي هو تاريخ نشاط فكري (سواء كان يعلم في الجامعة أو لا يعلم)، وينطلق من استجابة - نقدية كانت أوحانقة أو متواطئة - لأحداث العالم الواقعي. ولا يمكن «للعلاقات الدولية» ولا ينبغي لها أن تختلف عن ذلك، فقد بدأ الاقتصاد كتأمل لمشكلات التجارة والثورة الصناعية، والسوسيولوجيا كاستجابة للتحضر، وعلم السياسة كرد فعل للمقرطة ومشكلات الحكم، والجغرافيا كتفكير في ظهور السوق العالمي والامبراطوريات، وعلم النفس استجابة للوعي الجديد بالأمراض الذهنية. وبالنسبة

«العلاقات الدولية» تكمن أصولها الأكاديمية في الاستجابة للحرب العالمية الأولى، كتفكير - وسيط لكنه ملتزم - في سبب عجز جهود الدبلوماسيين والمحامين والمدافعين عن السلام والصناعيين وأنصار المرأة وقادة الطبقة العاملة وغيرهم - عن وقف مذبحة ١٩١٤ - ١٩١٨. والتحدى الذي يواجه «العلاقات الدولية» - كالعلوم الاجتماعية الأخرى - هو أن تحدد فيم تعد التقاليد الراسخة صالحة، وأين تطرح مشكلات جديدة. وهناك الكثير لدى ماكيا فيللي وكانط وماركس وحتى وودرو ويلسون مما يصلح اليوم، وهناك أيضا تطورات تدفع إلى قدر من إعادة التفكير.

استعراض تاريخي

في فبراير ١٩٩٠ شن الزعيم العراقي صدام حسين - الذي استفاد كثيرا من المعونة المالية والدبلوماسية العربية أثناء الحرب السابقة مع إيران - هجوما شفهيا غير متوقع على الدول العربية الأخرى، وخاصة الكويت وأبوظبي، لأنها تسببت في أضرار اقتصادية للعراق. وزادت هذه الحملة الانتقادية مع مرور الشهور، وأثار العراق دعاواه الحدودية النائمة في الكويت، كما أعلن أنه لا يعتبر نفسه ملزما بسداد الأموال التي اقترضها من الكويت والعربية السعودية أثناء حرب الثماني السنوات مع إيران. وفي يوليو ١٩٩٠ تفاقم الجو الدبلوماسي، ورفضت الأسرة الحاكمة الكويتية - معتقدة أنها تستطيع بذلك أن تسكت مدا صاعدا من السخط السياسي الداخلي - أن تبحث حتى أكثر مشاغل العراق مشروعية مثل مشاغله بشأن حقول نفط الرومسية^{١٣}؛ وزاد العراق من الرهان بالمطالبة بعدد من التنازلات الأخرى من الكويت. ولم تكن هذه أمورا في متناول اليد. وطمأن صدام المجتمع الدولي - بما فيه مصر - بأنه لن يغزو الكويت، لكنه فعل ذلك في ٢ أغسطس.

وأعقبت ذلك خمسة أشهر من دبلوماسية الأزمة والحشد العسكري، ولم

^{١٣} عن حماد بن يسوع حماد بن الأسرة الحاكمة الكويتية انظر حديثي مع أحمد الخطيب أحد قادة المعارضة في «الجارديان» ١٩ يناير ١٩٩١، والتقارير عن التحقيقات التالية للبرلمان الكويتي في مسألة أعضاء البرلمان الكويتي يستمرون إلى الحكام الذين خذلواهم «الجارديان» ٥ مايو ١٩٩٥.

ينسحب العراق. وفي ١٧ يناير ١٩٩١ بدأت حرب جوية ضد العراق، أعقبها هجوم برى فى نهاية فبراير استمر مائة ساعة. وطردت القوات العراقية من الكويت، لكن النظام العراقى بقى رغم هبة وطنية واسعة ضده. وخرجت القوات المتحالفة من جنوب العراق، لكنها نُجّحت - استجابة لضغط دولى وعام واسع - فى أن تقيم فى شمال العراق «ملاذا آمنا» للسكان الأكراد. وفضلا عن هذا فمتابعة لأهداف الحرب - نزع قدرة العراق على التدمير الشامل - فرض نظام شديد من نزع السلاح والتفتيش التدخلى، إلى جانب الإبقاء على العقوبات الاقتصادية والسياسية. وكان هذا الوضع - الذى ليست له سابقة فى العلاقات الدولية - هو الذى حكم عواقب ما بعد الحرب.

نظرة إلى الخلف

طرحت أيام أزمة الخليج والحرب التى أعقبتها ادعاءات عن آثارها على النظام الدولى فى مجموعه، وعلى الشرق الأوسط بوجه خاص. وحين ننظر الآن إلى الخلف فإن بعض هذه الإدعاءات تبدو بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحفظ.

وفى المقام الأول ليس لهذه الحرب كبير صلة أو حتى أدنى صلة بشيء يدعى «النظام الدولى الجديد». وكانت هذه عبارة استخدمها الرئيس الأمريكى جورج بوش فى ذلك الحين، لكنه توقف عن استخدامها سريعا بعد ذلك؛ والواقع أن الوحيدين الذين يواصلون استخدامها هم نقاد الولايات المتحدة والسياسة الغربية والمفروض أن «نظام» بوش يشير جزئيا إلى العلاقات بين الدول ومنع العدوان، وجزئيا إلى الوضع داخل الدول وتعزيز الديمقراطية. وكان الجانب الأول جزءا من المجهود الحربى، أما الثانى فلم يكن كذلك إلا بصورة ثانوية. وبهذا المعنى فإن الاستجابة الغربية للغزو العراقى لم تكن «جديدة» على الإطلاق، لكنها كانت متسقة نسبيا مع سائر النظام الدولى فيما بعد ١٩٤٥. وقد قيل الكثير عن قضية المعايير «المزدوجة» بشأن الدفاع الغربى عن الكويت، لكن الدفاع عن دولة قائمة ذات سيادة ضد ضم

دولة أخرى لها كان حدثا نادرا نسبيا ^٤ وبقدر ما يعنى النظام «الجديد» شيئا فإنه يشير إلى الوضع الذى ساد فى عام ١٩٨٨ والجانب الأكبر من عام ١٩٨٩ حيث سعت الدولتان الكبيرتان - اللتان كانتا على خلاف فيما بينهما أثناء الحرب الباردة إلى حل عدد من نزاعات العالم الثالث التى كانا يقفان فيها على جانبى نقيض، ومن بينها النزاع العربى - الإسرائيلى، والأحداث فى أفغانستان وكمبوديا وناميبيا ونيكاراجوا والسلقادور والقرن الإفريقى. وإذا امكن للمرء أن يقول عن هذه الجهود إنها كانت ناجحة إلى حد ما فإنها لم تكن من خصائص نظام دولى «جديد» وبالأحرى نظام أكثر ترتيبا، لثلاثة أسباب: أولا لأن بعض المشكلات لم تكن قابلة للحل فى هذا الوقت واستمرت ^٥. وثانيا لأن انهيار الاتحاد السوفيتى كقوة عالمية ١٩٩٠ - ١٩٩١ يعنى أن أحد أعمدة النظام «الجديد» قد انقضى، وثالثا لأنه مع انهيار الشيوعية والضوابط التى وضعتها الحرب الباردة - مهما بدت بغضه - على العلاقات الدولية ظهرت دائرة بأسرها من المشكلات الاقليمية التى لا يبدو أن أى قدر من تدخل قوى كبرى قادر على حلها، وكان هذا أبرز ما يكون فى حالات البلقان وماوراء القوقاز.

وجاء حكم عام ثان عن حرب الخليج من نقاد الحرب - الذين استرابوا عن حق فى احياءات الهيمنة فى تعبیر «النظام العالمى الجديد» وتبينوا أن الولايات المتحدة تنصرف الآن دون أن تواجه تحديا - ورأوا فى أزمة الخليج نذيرا بتصاعد العدوان والتدخل الأمريكىين غير المقيدین، وشاهدا على بدء اعادة اقرار هيمنة الولايات المتحدة على حلفائها ^٦. وهنا يخطئ النقاد - أيا كانت صحة أحكامهم الخاصة

(٤) يضم تاريخ ما بعد عام ١٩٤٥ أمثلة عديدة لدول يضمها جيران أقوى، وإنما فى وقت استقلالها ك فلسطين التى قسمت بين إسرائيل والأردن فى ١٩٤٨ - ١٩٤٩، والصحراء الغربية وتيمور الشرقية فى ١٩٧٥، والبوسنة فى ١٩٩٢. وكان من الممكن أن تكون التبت فى ١٩٤٩ - ١٩٥٠ مرشحة أخرى من حيث أن من الممكن افتراض أنها كان يمكن أن تنظم نفسها لكسب الاعتراف الدبلوماسى الدولى عقب رحيل البريطانيين من الهند فى ١٩٤٧، لو انقضت فترة قصيرة من الوقت. (٥) وهكذا فإن النزاعات فى أفغانستان وأنجولا وموزامبيق وقبرص قد تحددت كلها مثل هذا الحل الدولى. (٦) بالنسبة للآراء الممثلة لهذا الاتجاه انظر سيفرى وسيرف (تحرير) «قراءة فى حرب الخليج»؛ جون جيتيجز (تحرير) «ما وراء حرب الخليج. الشرق الأوسط والنظام العالمى الجديد» (لندن: المعهد الكاثوليكي للعلاقات الدولية)؛ فيكتوريا بريتي (تحرير) «الخليج بيننا» (لندن: فيراجو، ١٩٩١)، جايم برشيت نيراوفا - دافيز (تحرير) «حرب الخليج والنظام العالمى الجديد» (لندن: كتب زد، ١٩٩١)؛ ومن أكثر نقاد الحرب اقناعا ناعوم تشوسكى الذى نجد تحليله فى كل من مجلدات سيفرى وسيرف وبريشيت وبوفا - دافيز.

عن دور الولايات المتحدة في أزمة الكويت - الاتجاه الأوسع للعلاقات الدولية، فالرأي العام الأمريكي - والكونجرس بوجه خاص - وإن كان في النهاية مؤيدا عموما لسياسة الخليج، لم يكن يناصر دورا عسكريا دوليا أكبر للولايات المتحدة، وكان يريد - كما أوضحت نتيجة انتخابات الرئاسة في عام ١٩٩٢ - التحول عن المشاركات الدولية وما يرتبط بها من مصروفات نحو التركيز على السياسات الداخلية الأمريكية. ولم تكن المشكلة لدى المنغمسين في أزمات أخرى - وخاصة البلقان - هي المشاركة الدبلوماسية أو العسكرية أو المالية الأكبر مما يجب من جانب الولايات المتحدة بل الأقل مما يجب، ولا يمكن أن يستبعد المزيد من التدخلات العسكرية الأمريكية في العالم الثالث، لكن انقضاء سياق الحرب الباردة، وبروز مخاطر القضايا الداخلية، جعللا الولايات المتحدة أقل - لا أكثر - تدخلية، أما عن تعزز مركز الولايات المتحدة تجاه منافسيها التجاريين فليست هناك شواهد كثيرة على أن الولايات المتحدة قد كسبت شيئا من جهودها في الكويت فيما عدا الخمسة والخمسين مليار دولار نقدا لسداد مصروفات الحرب ذاتها. وربما تقاضت رسم قتال صغير، عمولة سيادة، لكن هذا في الوضع الطبيعي للأمر لا يبلغ الكثير.

وكان الاستخلاص العام الثالث الذي طرح في ذلك الحين هو أن هذه الحرب تمثل - بمعنى ما - بداية نزاع عالمي جديد، أو متجدد، بين «الغرب» و«الإسلام»؛ صورة جديدة من الحروب الصليبية. ومن المؤكد أن صدام حسين قد سعى إلى تعبئة المشاعر الإسلامية خلفه، داعيا إلى الجهاد، وواضعا المبدأ الإسلامي «لا إله إلا الله» على العلم العراقي^٧. وكثير ممن حذروا من القيام بعمل عسكري قبل يناير ١٩٩١ فعلوا ذلك على أساس أنه يمكن أن يفاقم بلا رجعة العلاقات بين

(٧) عن البعد الإسلامي انظر جيمس بيسكاتوى (تحرير) «الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج» (شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٩١)؛ جيلز كيبل «الورقة الإسلامية في يد صدام حسين» لوموند، ١١ يناير ١٩٩١؛ جان ميشل دوماي «الحرب المقدسة كسلاح ايدولوجي» (لوموند ٢٠ - ٢١ يناير ١٩٩١)؛ فريد هاليداي «الأمة الممزقة: الحركات الإسلامية والهبات الاجتماعية وحرب الخليج» (ذي اكسفورد انترناشيونال ريفيو، صيف ١٩٩١)؛ جورج جوف «آراء الشرق معارض لصدام حسين من داخل المنظور الإسلامي انظر غازي القصيبي «أزمة الخليج، محاولة للفهم» لندن: كينجال بول انترناشيونال، ١٩٩٣).

الغرب والشعوب العربية والإسلامية. وهنا أيضا يكشف البحث الدقيق عن صورة أقل صفاء. فأولا لم يكن نظام صدام حسين في طليعة الراديكالية الإسلامية، بعد أن حارب إيران الإسلامية الثورية طيلة ثمانية أعوام، واضطهد رجال الدين المعارضين في الداخل^٨. وقد تباعد كلا المنافسين الرئيسيين على قيادة العالم الإسلامي - العربية السعودية وإيران - عن العراق، بل ان إيران - وإن لم تكن مستعدة رسميا لأن تساند التدخل الأمريكي - قد نددت ببغداد، وكفلت اتخاذ أتباعها لموقف حيادي. لقد كان هاك قدر كبير من المشاعر المناصرة للعراق في العالم العربي وخارجه، لكنه كان يرتبط بالمعارضة القومية لتدخل عسكري غربي في منطقة من مناطق العالم الثالث قدر ما يرتبط بالدين - إن لم يكن أكثر. ولعل المشاعر المناصرة للعراق كانت في الهند التي تسودها الهندوسية والتي يتزايد عداؤها للإسلام قدر ما هي في مصر أو الجزائر مثلا. ومن ناحية الغرب فإن الحديث القضيضي عن حرب جديدة مع «الإسلام» هو في أغلبه كما سنناقش بتفصيل أكبر في الفصل الرابع - هراء، ان لم يكن من مبالغات تجار السلاح وخبراء الدفاع حرصا على مصالحهم. «فالغرب» - وبعبارة أخرى الديمقراطية المتقدمة - ليس في مثل هذه الحاجة إلى عدو، سواء كان هو الشيوعية أو الإسلام أو شيء آخر. وإذا كان هناك خطر من العالم الثالث اليوم فالأرجح أن يأتي من القوى الصناعية المتصاعدة في الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية أكثر منه من العالم الإسلامي. وكثيرا ما ينسى كذلك أنه طيلة الجانب الأكبر من الثمانينات حين انخرطت الولايات المتحدة الأمريكية - وبالتحديد وكالة المخابرات المركزية - في أكبر العمليات السرية في تاريخها كان ذلك دعما لقوات إسلامية في أفغانستان.

وأخيرا اعتبرت حرب الخليج في حينها نقطة تحول في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، بل لقد قيل فيهما بعد إنها كانت أهم حدث منذ انهيار الامبراطورية العثمانية^٩. ولم تكن الطرق الخاصة التي كانت بها هذه الحرب جديدة، أو تمثل

(٨) عن المعارضة الإسلامية لصدام حسين أنظر حنا بطاطوة «التظيم الشيعي في العراق: الدعوة الإسلامية والمجاهدين» في جوان كارلوس ونيكي كيدني «المذهب الشيعي الاجتماعي الاجتماعي» (نيو هافن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨٦).

(٩) بسام طيبي «النزاع والحرب في الشرق الأوسط، ١٩٦٧ - ١٩٩١» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٣) ص ١٦٥.

عصرا جديدا للمنطقة، واضحة لدى الوهلة الأولى. ولا شك أنها كانت جديدة فيما خلقت من ائتلاف : فللمرة الأولى حاربت جيوش دول عربية بجندية دولة عربية أخرى. وكانت هذه هي المرة الأولى التي تشتبك فيها القوات الأمريكية بصورة كبيرة في قتال حقيقي في المنطقة رغم عقود من البلاغيات عن النفوذ الأمريكي، ومثلت الحرب خطوة أخرى في أفول القومية العربية السياسية الفعالة. وإذا كانت فيما يبدو قد عززت احساسا عاما بالتدمير في المنطقة فقد كانت هناك في الواقع كثير من الأسباب الأخرى لذلك، وخاصة الظروف الاقتصادية الاجتماعية الحرجة داخل الدول. إلا أن بعض التوقعات التي طرحت في ذلك الحين لم تتحقق: فالنظام العراقي وإن كان قد ضعف لم يسقط، والفلسطينيون - رغم أن تعاطفهم مع العراق باعد بينهم وبين كل من دول الخليج والغرب - سرعان ما شاركوا على غير توقع في عملية مفاوضات السلام في مدريد. وفيما يتعلق بدول الخليج العربية ذاتها فقد جلبت الحرب بعض التغيير السياسي، الذي يتجلى في انتخابات الكويت وفي المعارضة الأكثر صراحة إلى حد ما في العربية السعودية وعمان والبحرين^(١٠). غير أن هامش الحرية السياسية في هذه الدول ظل صغيرا، وما زالت الأسر الحاكمة تطمس المناقشة بإشارات متهربة إلى تقاليد «إسلامية» أو «عربية» أو «قبلية» يفترض أنها مختلفة. وكما هو الشأن في محاولات تقييم الأثر طويل الأجل على العراق فمن السابق لأوانه كثيرا أن نحكم على آثار الحرب على الثقافات السياسية للدول المحيطة. ومن التسرع أن ننظر إلى التغييرات السياسية المباشرة في هذه البلدان باعتبارها مجرد محاولات لحفظ ماء الوجه، فالآثار السياسية للحروب تستغرق سوات طويلة لكي تتضح: ولعل من الجدير بالذكر أن تطبيق الاقتراع العام لكل البالغين، الذي وعد به أثناء الحرب العالمية الأولى لم ينفذ في بريطانيا إلا في عام ١٩٢٨.

والأمر الأخطر - لأنه أكثر تفجرا - هو عجز المنتصرين عن خلق نظام جديد

(١٠) روجر هاردي «الجزيرة العربية بعد العاصفة : الاستقرار الداخلي في دول الخليج العربية» (لندن : المعهد الملكي للشؤون الدولية ١٩٩٢)، ماري آن ترولت «الكويت : الصباح التالي» كارنت هيمستوري العدد ٩١، يناير ١٩٩٢، فريد هاليداي «شبه الجزيرة العربية في أعقاب حرب الخليج» Vurtelsjahresberichte (فريدريك ابيرت ستيفلوج يويد) العدد ١٣٣، سبتمبر ١٩٩٣.

من الأمن الاقتصادي أو العسكري في الخليج. فقد عزلت إيران وسرعان ما غدت معادية، وهبطت أسعار النفط، مما أثار حنقا شعبيا أكبر، ولجأت النظم وحلفاؤها القريون الذين لا يفوقونها حكمة إلى أقدم سياسات الأمن وأقصرها نظرا، وهي اغراق المنطقة بالأسلحة بما يهدد بزعزعة التوازن الهش واثارة المزيد من القلق^(١١). والأهم من هذا كله هو أن بقاء نظام صدام حسين في السلطة يعنى بقاء احتمال حدوث مواجهة كبيرة في المستقبل داخل العراق ومعه. ولا ينبغي لنا أن نضع معايير أو توقعات غير معقولة هنا، فالحروب كما ذكرنا مكائيل هوارد لا تؤدي إلى حل المشكلات، وكل ما قد تستطيعه هو أن تمنع الأمور من التفاقم. ولعل حرب الخليج - من الزاوية الاقليمية - تثبت ذلك، وإن يكن بنتيجة أخرى كبرى وغير متوقعة للغاية هي: أنها ولدت دفعة لدى كل من واشنطن وإسرائيل - وكذلك لدى الفلسطينيين من خلال الرغبة في إنهاء عزلتهم - للدخول في مفاوضات جادة، أولا في مدريد ثم في أوسلو. ولا يستطيع المرء بعد أن يتنبأ بأن هذا سيؤدي إلى حل دائم، لكن ثمة شيئا قد بدأ على الأقل. غير أنه في قضايا الأمن الاقليمي والنفط يبدو أن أسوأ الدروس قد استخلصت، وبلا ضرورة.

تحليل الحرب

فإذا انتقلنا إلى الحرب نفسها فسنجد عددا من القضايا التي يمكن التوصل الآن - بنظرة استرجاعية - إلى تقييم أكثر دقة لها. وتصلح أربع قضايا رئيسية بوجه خاص لايضاح كيف يمكن لتفكيرنا أن يتغير مع الزمن، وهي: أسباب التدخل العراقي، وقضية البدائل الدبلوماسية للحرب في فترة الشهور الخمسة الفاصلة، وطبيعة الحرب التي نشبت، وسياسة الحلفاء تجاه بغداد بعد الحرب.

وقد كان تقدير سبب غزو العراق للكويت رئيسيا في الجدل العام حينئذ لأنه تداخل مع مناقشة الصواب والخطأ التي سيعود إليها هذا الفصل، فقد قيل مثلا ان

(١١) عن تدفقات الأسلحة إلى المنطقة بعد الحرب انظر مؤسسة عالم آمن (بريستول، المملكة المتحدة) «عملية السلام في الشرق الأوسط وتجارة الأسلحة: تناقض قاتل؟»، أغسطس ١٩٩٢، ويحي صدوقي «صواريخ سكود مقابل الزبد: الاقتصاد السياسي للحد من التسليح في العالم العربي» (تقارير الشرق الأوسط، ١٧٧، المجلد ٢٢، العدد ٤، يوليو / أغسطس ١٩٩٢).

تسليح الغرب لصدام حسين في الماضي يعنى ضمنا تواطؤا مع نظامه، ومن ثم يعنى أن من غير المقبول معارضته الآن. ومن ناحية أخرى قيل ان عدم اعطاء الغرب تحذيرا واضحا له، وخاصة أثناء لقاء السفارة الأمريكية في بغداد معه في ٢٥ يوليو، يعنى أن الغرب قاده بطريقة أو أخرى إلى شرك. وليست أى من هاتين الحجتين شديدة القوة، فالدعم السابق لا يطل المعارضة فيما بعد، وهناك فارق شاسع بين حديث دبلوماسي حذر - يتصرف فيه السفير بناء على تعليمات - والتأمر أو الضوء الأخضر^{١٢}. غير أن من المهم أن نبحث عن دوافع الغزو العراقي.. وقد قدم صدام - في أوقات مختلفة أربعة أسباب: وجود هبة شعبية في الكويت طلبت العون من العراق «الشقيق»، وأن الكويت أضرت بمصالح العراق الاقتصادية باستخراجها النفط من الجزء العراقي لحقول الروميلا وتتجاوز حصتها في الأوبك، مما أدى إلى تخفيض أسعار النفط؛ وأن الحدود بين الدولتين قد رسمت خطأ، وأن الكويت نفسها ليس لها وضع قانوني بل هي تاريخيا جزء من الأراضي العراقية، والمحافظة التاسعة عشر. ونم يمنع تناقض هذه الحجج العراق من تقديمها. لكن من المؤكد وجود دوافع أخرى قد يكون من بينها حاجة العراق إلى موازنة دينه الداخلي المتزايد الذي يصل إلى ٨٠ مليار دولار بالاستيلاء على أرصدة الكويت، والمأزق الذي وجدت السياسة العراقية نفسها فيه نتيجة عدم تقديم إيران لتنازلات بعد وقف إطلاق النار في ١٩٨٨؛ وخوف صدام من أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي يتآمران لاقصائه تماما فعلا (في افتراضه) مع شاوليسكو في رومانيا قبل بضعة أشهر، وفرصة قيادة العرب والسيطرة على الخليج التي يتيحها الاضطراب بشأن فلسطين وعجز إيران العسكرية. وما من سبب للاعتقاد بأن أيامن هذه العوامل كان حاسما. ويمكن أن يكون قرار احتلال الكويت - استنادا إلى ادعاء طويل العهد وبخطط احتلال طارئة جاهزة - قد اتخذ في اللحظة الأخيرة شأن القرار الذي اتخذ بغزو إيران في سبتمبر ١٩٨٠^{١٣}.

(١٢) ترد مقابلة أبريل جلاسبي في سيفري وسيرف، ص ١٢٢ - ١٣٣. وتكمن الاشارات المشوشة الواردة في هذه المقابلة في قلب عديد من الانتقادات لسياسة الولايات المتحدة، وخاصة في بييرمالينجرو اريك لوران «الملف السري لحرب الخليج» (لندن - بنجوين، ١٩٩١) (صدرت الترجمة العربية عن دار مدبولي ترجمة محمد مستجير مصطفى).

(١٣) ليست لدينا شواهد مباشرة - مكتوبة أو شفاهية. ولا بد أن ينتظر الحكم النهائي حتى نتاح مثل هذه المواد، وهو احتمال غير وارد. ولتلخيص ثاقب لاندفاع صدام في غزو إيران انظر الخليل «جمهورية الرعب»، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

وأيًا كانت الحسابات فلم يكن الغزو قرار رجل مجنون، وهو يلتفت الانتباه إلى شيء يكاد يتم تجاهله تماما في مناقشة الحرب، وهو الخلفية السياسية داخل العراق والواقع أنه طيلة الأزمة لم تخرج تقريبا مناقشة في وسائل الاعلام أو الصحف الجادة لنوعية بلد كالعراق، وما هي استراتيجياته السياسية طويلة الأجل، ثم - وهو مالا يقل أهمية - تاريخ وايدولوجية جهازه الحاكم، حزب البعث العربي الاشتراكي^{١٤}. (واغفال مناقشة هذا الجانب أشبه باغفال الايدولوجية الشيوعية عند تقييم السياسة الخارجية السوفيتية)، فطبيعة النزعة البعثية، بفكرتها الدرامية عن الأمة العربية، وتقديسها للحرب كنار تظهيرية، وتمجيدها للشرف، ووساوسها عن الرجل القوي، الفارس على ظهر جواده، الذي سيخلص الأمة العربية. وتقديرها الصريح للقسوة كأداة للحكم، تقول لنا الكثير عن هذه الحرب وخصائصها. وقد مال كثير من المهلكين عند تقييم الدوافع الأعم إلى التركيز على الأسباب الاقتصادية الداخلية لمقاومة صدام. وقد يحتاج مثل هذا النهج إلى موازنته بتركيز معادل على البعد الدولي، وخاصة في حرب العراق مع إيران. والحق إنه إذا كانت هناك لحظة يمكن أن يقال إن أزمة الكويت بدأت فيها فإن هذه اللحظة لا تكمن في المفاوضات (الملهوجة) في يونيو ويوليو ١٩٩٠، أو في خطاب صدام أمام مجلس التعاون العربي في فبراير ١٩٩٠، وإنما في يونيو ١٩٨٩ عند وفاة الخميني، فبعد وقف إطلاق النار في أغسطس ١٩٨٨ أوقف العراق المفاوضات مع إيران آملا على ما يبدو أن يجبر الضغط إيران على التنازل. لكن تدفقات الحزن الجماهيري، وسرعة إقامة فريق حاكم جديد فعال في طهران بعد وفاة آية الله، أوضحت أكثر من أي شيء آخر أن النظام الإيراني نظام متين ولن يخضع لمخاضات صدام. لقد فشلت المقاومة الكبرى

(١٤) عن الايدولوجية البعثية ودور القومي السوري ساطع الحصري في نقل الأفكار الفاشية والقومية الأوروبية إلى العالم العربي انظر الخليل «جمهورية الرعب» وكتاب السيرة «صدام حسين : سيرة سياسية» بقلم افرام كارش وانيارى روتس (لندن : براسيز، ١٩٩١) وثمة حالة مشابهة لاغفال البعد الايدولوجي لقائد من الشرق الأوسط تتصل بالخميني ونظرته إلى السياسة والشؤون الدولية هي عدم وجود أي تعليق طيلة حياته على أهمية التصوف القارسي أو «العرفان» في نظريته العامة. غير أن مصطلحات الخميني. وإدعاءاته وصورته عن ذاته لا يمكن أن تفهم دون رجوع إلى ذلك. انظر سيرة الخميني بقلم باقر معين (لندن: آي. بي. توريس، تحت الطبع).

على إيران؛ أى افتراض أن الضغط العراقى يمكن أن يجبرها على الاذعان، وكان على المقامرة الجديدة على الكويت أن تأخذ مكانها^(١٥).

والقضية الرئيسية الثانية - مسألة ما إذا كانت مخارج بديلة ممكنة - هى فى كثير من النواحي أكثر القضايا الرئيسية فى النزاع بأسره إثارة للجدال. وقد كان هناك بديل ممكن قبل ٢ أغسطس ١٩٩٠: فقد كان صدام يعتقد أنه يستطيع أن يفلت دون عقاب، وكذلك - بطريقة مختلفة - شأن القادة الكويتيين، وكان من الممكن - بإشارات أوضح - أن يقال لهم العكس. ولا بد أن تتحمل غفلة الغرب وتذرعه بالأمانى - اللذين شجعتهما سرعة تصديق الرئيس المصرى حسنى مبارك الذى أخبره صدام أنه لا يعتزم القيام بأى عمل عسكري - مسئولية كبيرة عما حدث. وربما كانت مجموعة فى حينها من الرسائل الدبلوماسية يساندها استعراض للقوة، قد ردعت صدام. لكن المؤشرات الخاطئة أرسلت فى هذه الحالة كما فى حالتى كوريا أو فوكلاند. ومن الناحية الأخرى وعلى عكس أفكار كثير من نقاد الحرب - لا يبدو أنه كان هناك بديل ممكن بعد الغزو، إلا قبول احتلال صدام حسين للكويت، ومن ثم قبول سيادته العسكرية فى الخليج. ولا شك أن بوسع من يعارضون شن هجوم الحلفاء أن يقولوا إنه كان من شأن ذلك إنقاذ أرواح بشرية واستبعاد ظهور امبريالية جديدة. لكن آثارا أخرى كانت ستتبع ذلك بالتأكيد، فصدام يمكن أن يستغل انتصاره، وسيصبح نصف احتياطات النفط العالمى أو أكثر تحت تصرفه، وتدمر الكويت، وسيكون التأثير فى الأماكن الأخرى كبيرا، فلن يشعر أى بلد صغير بالأمان. وكان الدرس سيستخلص فى دول مثل تايوان وسنغافورة وبابوا غينيا الجديدة وإسرائيل وبليز وكثير غيرها.

غير أن الدعامة الرئيسية للحجة المناهضة للحزب لا تقوم على الدعوة إلى قبول الأمر الواقع، وإن أسرع البعض بذلك مقارنين صدام - لصالحه - بآل الصباح وإنما على الإيمان بأن الضغط الدبلوماسى - بالاضافة إلى العقوبات - كان يمكن أن

(١٥) من المؤشرات على هذا التحول فى الفكر العراقى بعد يونيو ١٩٨٩ المعلومات عن مشتريات الأسلحة التى انكشفت فى قضية ماتريكس - تشرشل: فبعد عام من التباطؤ النسبى بعد وقف إطلاق النار فى ١٩٨٨ جاء معدل أكثر تصميمًا لمشتريات الأسلحة فى الجزء الأخير من عام ١٩٨٩ وأوائل عام ١٩٩٠.

يحل الأزمة. وتمضى الحجة لتقول إنه كان ينبغي أن «تعطى فرصة» للسلام. وقد بذلت كثير من المحاولات للتوصل إلى تسوية عن طريق المفاوضات، أبرزها خطاب الرئيس فرانسوا ميتران أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر. وتوجه كثير من الوسطاء - العرب وغير العرب، انتهاء بأمين عام الأمم المتحدة - لمقابلة صدام. وقال الحلفاء من جانبهم أكثر من مرة انهم يمكن أن يقبلوا انسحابا سلميا. وكان آخرون يأملون أن تؤدي العقوبات الغرض خلال سنة أو سنتين ويقولون ان التحالف خاض الحرب أسرع مما يجب. ويمكن المنازعة في أى من الحكمين، وان كان مثل هذا النقاش منافيا للواقع بالضرورة. وبالنسبة للمفاوضات فقد أعطيت لها فترة طيبة، لكن صدام رفض المخرج ببساطة. وتبين ذلك معاملته لمهمة اللحظة الأخيرة التي قام بها أمين عام الأمم المتحدة - الذى ترك ينتظر عدة ساعات بينما صدام يتحدث مع قائد الحزب الاشتراكي الياباني ثم أسمعته محاضرة تاريخية - والمعاملة المماثلة لكثير من الوسطاء. ويمكن تفسير سلوك صدام ببساطة تامة: إنه لم يكن يعتقد أن الأمريكيين سيهاجمون فعلا. ومن ثم راح يثير الاعتراضات: أن جيشه لن يسمح بالانسحاب، وأن الحلفاء - أو إسرائيل - سيقومون بالهجوم بعد الانسحاب. ولم تكن هذه شواغل تافهة، لكن السبب الرئيسى للحرب كان إيمانه - الناشئ عن سوء حسابات - بأن التراجع ليس ضروريا. لقد جرب الخيار الدبلوماسي ... وفشل، وأعطى السلام فرصة.

أما عن فرض العقوبات، فهو يفترض مسبقا حكومة مستعدة بما يكفى - أو عرضة بما يكفى - للانشاء. وسناقش فيما بعد الآثار العامة لذلك. وفي هذه الحالة لم يكن صدام مستعدا للانشاء. ولم ينش حتى أمام العقوبات التي وقعت عليه بعد الحرب ومركزه أضعف كثيرا، كان يعرف - وهو يعرف الآن - أن نظامه يمكن أن يتحمل العقوبات، من خلال شد الحزام، وزيادة الطاقة الزراعية المحلية، والتهريب عبر الحدود الطويلة مع تركيا وإيران وسوريا^{١٦}. ولم يكن متوقعا أن تؤدي العقوبات

(١٦) خلال عام من انتهاء الحرب تمكن العراق - بالإضافة إلى الصادرات القانونية البالغة ٧٥٠٠٠ برميل إلى الأردن - من تنظيم تجارة تهريب مع جيرانه، بما في ذلك تصدير ما يصل إلى ٢٥٠٠٠٠ برميل يوميا بواسطة صهاريج برية، وخاصة إلى تركيا وإيران. وكان إجمالي الدخل من هذه الصادرات نحو مليار دولار، مقابل إيرادات تصدير تتراوح بين ١٥ و ٢٠ مليار دولار قبل الحرب - وقد وفرت هذه المكتسبات رغم انخفاضها الكبير - بعض الدخل للنظام (انترناشيونال هيرالد تريبون، ٦ فبراير ١٩٩٥).

نتيجة خلال خمسة أشهر، لكن هذا خارج الموضوع، فالنقطة هي أنه لم يتقبل الرسالة التي بعثتها العقوبات، ونظرا لنوع الاستجابة السياسية والاستراتيجية التي أبدتها صدام خلال هذه الشهور الخمسة - لم تكن العقوبات لتؤتي أبداً نتيجة. ومن ثم كان البديل إما ترك صدام في الكويت أو دخول الحرب. ونتيجة لرفض صدام الانسحاب لم يكن هناك طريق ثالث. وهناك من يقولون إن الحلفاء وخاصة الولايات المتحدة - كانوا يأملون أن يتمكنوا من توجيه ضربة إلى صدام. ولا شك أن هذا الاعتبار قد شاع: وكانت العبارة المستخدمة هي أنه لن يكون هناك «جسر ذهبي» مخرج سهل للعراق. ولكن لو أن صدام قد اتخذ الطريق الذي عرض عليه، لو أنه حتى قام بالانسحاب جزئياً، تاركاً الأجزاء المأهولة من الكويت، لما كان بوسع الحلفاء - في وجه الرأي العام لديهم والمجتمع الدولي - أن يعضوا إلى الحرب^(١٧).

إذاً انتقلنا إلى ثالث القضايا التحليلية المشار إليها، طبيعة القتال، فلا شك أننا نستطيع أن نقول إن المواجهة كلها كانت نوعاً غريباً من الحرب، فقد كانت الحملة الجوية من جانب واحد كلية تقريباً ولم يشهدها العالم الخارجي، واستمر القتال البري - فترة قصيرة جداً، مائة ساعة. وبمعنى ما كانت هذه حرباً من نوع مألوف تاريخياً: حرباً استعمارية، باحتلال هائل في توازن التكنولوجيا والخسائر أكثر شبيهاً - مثلاً - بالاحتلال البريطاني للبت في ١٩٠٤ (حين قتل في أحد الاشتباكات مئات التبتيين وجرح أربعة بريطانيين) من أي حرب أخرى في العالم الثالث بعد الحرب^(١٨). وكانت جديدة من بعض النواحي؛ فمن الناحية العسكرية كانت أول

(١٧) ومن الحجج الأخرى ضد الحرب حجة بعض الأمريكيين الذين قالوا أنه لم يكن من الصالح القرمي للولايات المتحدة الأمريكية دخول الحرب. وهذه الحجة - أياً كانت مزاياها المحلية - لا تولي اهتماماً كبيراً للقضايا الدولية المتضمنة انظر كمثال شديد السخافة ستيفن جروبارد «حرب المجد بوش» (لندن: آي. بي. توريس، ١٩٩٢).

(١٨) بالنسبة لمعركة جورو حيث قتل ما بين ٦٠٠ إلى ٧٠٠ تبتى، من بين قوة يبلغ مجموعها ١٥٠٠ رجل في حين لم تحدث سوى عدة إصابات طفيفة في الجانب البريطاني انظر بيتر فليمنج «الحرب في لها سا» (لندن: روبرت هارت - دافير ١٩٦١) الفصل ١١، وعرض شاهد عيان هو مراسل «ديلي ميل» مع الحملة آدموند كاندلر «كشف القناع عن لها سا» (لندن: إدواردز، ١٩٠٥) الفصل السادس. وفي فترة الاستعداد للاشتباك يقول كاندلر: أشك في أن تقدما آخر قد حظي بترحيب أكبر من ترحيب القوات المنتظرة بالتقدم الذي قاد إلى اشتباك هوت سيريجور، وعليها أن نذكر أننا ظللنا شهوراً نزوح مكاننا» (ص ١٠١).

حرب تستخدم فيها صواريخ كروز وأول حرب يمكن فيها للدبابات فى ميدان القتال أن تنصل مباشرة بمقر قيادتها فى وطنها عبر القمر الصناعى. ومن الناحية البشرية كانت أول حرب اضطرت فيها القوات الغربية فى البلد المضيف إلى مراعاة ضبط النفس - فلم تظهر السبارات التى تحمل (البيرة) الباردة - وكأنما بمعجزة - إلا عندما عبرت القوات إلى الأراضى العراقية. وبالنسبة لمدى الخسائر العراقية تكشف النظرة الاستراتيجية عن خطأ بعض التقديرات المتسرفة: فالتقديرات التى بلغت ٢٠٠٠٠ قتيل قد خفضت فيما بعد إلى عشر هذا الرقم أو حتى إلى واحد على عشرين منه^{١٩}. وكان مستوى التكنولوجيا المستخدمة أقل تقدما بكثير مما أوحى دعاية الحلفاء - فكلها تقريبا كانت عتاد تقليديا من إنتاج عشرين سنة سابقة على الأقل. وفى الوقت ذاته كانت هناك مبالغة فى تقدير الأثر العسكرى لصواريخ سكود. وكانت أكثر العناصر مدعاة للمباهاة فى الترسانة الأمريكية - صاروخ باتريوت والقاذفة الشبح - أقل فعالية كثيرا مما زعم فى البداية^{٢٠}. وبالمثل كانت هجمات صواريخ سكود - وإن كانت مربكة سياسيا - قليلة الأهمية عسكريا ومستواها أقل كثيرا من الهجمات العراقية المشابهة فى حرب إيران فى ١٩٨٠ - ١٩٨٨^{٢١}. وفى الوقت نفسه فإن معلومات مخبرات الحلفاء عن العراق - رغم أنها جمعت فى ظروف تكاد تكون مثالية - كانت خاطئة، على الأقل فى التقليل الشديد

(١٩) عن مراجعة أرقام الخسائر العراقية انظر «ذى انديندنت»، ٥ فبراير ١٩٩٢، وجوهيدريرش «حرب الخليج: كم عراقيا قتل؟» «فورين بوليسى»، العدد ٩٠، ربيع ١٩٩٣. وفى وقت الحرب كان كل من المسؤولين الأمريكين والعراقيين يؤيدون فكرة اصابات أكبر لأسباب سياسية متعارضة - الأوائل لارهاب العراق، والآخرين لتأكيد وحشية التصرف الأمريكى.

(٢٠) «إعادة النظر فى حرب الخليج: جترالات المقاعد» «الايكونومست»، ٢ مايو ١٩٩٢. وبالنسبة للتقييم الأوسع للقدرات العسكرية الأمريكية والطابع العتيق لحرب «التكنولوجيا الرفيعة» فإنى أدين بالشكر لكيفين ميكائيل طالب الماجستير فى مدرسه لندن للاقتصاديات ١٩٩٠ - ١٩٩١. وكما أوضح ميكائيل، فإن التوازن بين التكنولوجيا المدنية والتكنولوجيا العسكرية قد تحول دراميا فى العقود الماضية، فأحدث التكنولوجيا ليست الآن التكنولوجيا العسكرية بل هى التكنولوجيا المدنية - المتاحة فى أى محل للحاسبات الالكترونية الشخصية.

(٢١) أطلق على إيران ٣٠٨ صاروخ سكود فى هذا النزاع، مقابل ٧٢ استخدمت فى حرب الخليج، وأدت فى الحالة الأولى إلى مصرع أكثر من ألفى شخص انظر فارهاج رجالي (محرر) «الحرب العراقية - الإيرانية: سياسة العدران» (جينسفيل: مطبوعات فلوريدا، ١٩٩٣).

من عدد صواريخ سكود التي يمتلكها العراق^(٢٢).

وحتى الآن طرحت بعض القضايا التي يمكن أن يوجد فيها عنصر استرجاعي، ومن ثم عنصر نسبية، والتي تتفق فحواها العامة مع الحكم الأول وهو أن حرب الخليج لم تكن أصيلة بقدر ما كان يعتقد حينها. إلا أن هناك بعداً آخر يمكن فيه تقديم ادعاءات الأصالة والسبق بدقة أكبر. ولا يتعلق هذا بالحرب وإنما بعواقبها، فقد بقي نظام صدام، لكنه واجه بعد الحرب شكلين من الضغط الخارجي من نوع جديد: الأول هو نظام الرقابة والتفتيش التدخل على الأسلحة الذي أقامته الأمم المتحدة، والثاني - عقب الهبة التي أعقبت الحرب داخل العراق - هو إقامة ملاذ آمن للأكراد في الشمال، الأمر الذي وضع في الواقع نحو ثلث العراق تحت الحماية الغربية، وسمح للأكراد بممارسة الحكم الذاتي للمرة الأولى. وكان كلا هذين التطورين - وإن كان يستند إلى ممارسات ومعايير سابقة - تطوراً رئيسياً كبيراً في العلاقات الدولية. وسنعود فيما بعد إلى الآثار المعيارية لهذه السياسات. غير أن علينا أن نقرر هنا أن أهم سمة لهذه الحرب ربما كانت شكل التدخل - العسكري والسياسي - الذي فرض على العراق في أعقابها^(٢٣).

قضايا في تحليل «العلاقات الدولية»

ركزت المناقشة حتى الآن على السجل الفعلي للحرب، وحاولت أن تعزل بعض القضايا التجريبية - قضايا التقييم والوقائع - التي كانت رائجة في ذلك الحين وستتجه الآن للنظر إلى بعض القضايا الكامنة والأكثر نظرية، بادئين أولاً بالقضايا التحليلية، ثم ننقل إلى القضايا المعيارية.

(٢٢) وجزء من المشكلة هو الخلط بين أجهزة الإطلاق والعدد الأكبر من الصواريخ. ويقدر «الميزان العسكري» ١٩٨٩ - ١٩٩٠، عدد أجهزة الإطلاق بأنها ٩٦ سكود ب مع عدد - يفترض أنه أقل - من صواريخ عباس وحسين. وقد تبين فيما بعد أن العراق كان يمتلك ٨٩٠ صاروخ سكود («انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٢٦ مارس ١٩٩٣). ولتقدير عام انظر لجنة القوات المسلحة التابعة لمجلس النواب - اللجنة الفرعية للإشراف والتحقيق «نجاح المخابرات وفشلها في عملية درع / عاصفة الصحراء» الكونغرس ١٠٣، الدورة الأولى، أغسطس ١٩٩٣.

(٢٣) عن نظام رقابة التسليح انظر ريد بارتون «القضاء على الأسلحة الاستراتيجية: حالة العراق»، «باسيفيك ريفيو» أغسطس ١٩٩٣.

والقضايا التحليلية التي تثيرها أزمة الخليج تبدو وكأنها برامج دورة دراسية في نظرية «العلاقات الدولية»: أسباب الحرب، ووظائف الحرب في النظام الدولي، والعلاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الدولية، وبين الاعتبارات العسكرية والاعتبارات الاقتصادية، ودور الدبلوماسية والاشارات وسوء الفهم، وأنماط اتخاذ القرارات، واقامة التحالفات بين الدول والائتلافات الداخلية، ووظيفة العقوبات، ودور الدول الكبرى والمؤسسات الدولية والايديولوجية ووسائل الاعلام^(٢٤).

ويجد دارسو تحليل اتخاذ القرارات والسياسة الخارجية في هذه الحرب كثيرا مما هو مأئوف وشيق، فلدى كل من الجانبين نصيبه من سوء الفهم، استنادا إلى الخبرة التاريخية للحروب السابقة وطريقة عمل مجموعات لاتتشكك في افتراضاتها. ويبدو أن صدام اعتقد أن الأمريكيين لن يقاتلوا لأنهم هربوا من فيتنام في ١٩٧٣، ومن بيروت في ١٩٨٣، بعد مصرع ٢٥٠ رجل في الحالة الأخيرة. كما يبدو أنه تصور أن «الجماهير» في الكويت - أيا كان ما يقصده بها - سترحب باحتلاله. ومن كل ما نعرفه عن الدائرة التي تحيط بصدام فإن معارضة الزعيم ليست استراتيجية مأمونة، ويبدو أن الدبلوماسيين وغيرهم ممن يتصل بهم المبعوثون الاجانب، ومن لديهم بعض الخبرة الأجنبية - ومن بينهم طارق عزيز وسعدون حمادى ونزار حمدون - لم يكونوا جزءا من الدائرة الداخلية^(٢٥). ولكن كان هناك سوء فهم من جانب الحلفاء بدورهم: فقد أخطأ الحلفاء في الاعتقاد بأن صدام لن يقدم على الغزو، ثم بعد ذلك في توقع أن ينسحب تحت الضغط. كما أنهم - كما اتضح فيما بعد - قللوا من تقدير امكاناته العسكرية، بما في ذلك عدد صواريخ سكود والتقدم نحو صنع قبلة نووية. وربما كان أكبر أخطائهم هو توقع انهيار النظام بعد الهزيمة في الكويت. وهنا بزهم صدام جميعا، فقد قاد الأمريكيين - قبل الحرب - إلى شرك أغلقوه على أنفسهم. فهو بالطنطنة عن الأسلحة الكيميائية، ثم بانتزاعه في اجتماع بيكر - عزيز في جينيف تهديدا بأنه سيدمر ان استخدمها، قلل مخاطر الحرب كثيرا: فيمكن أن يطرء من الكويت، أو حتى - كما اختار - يسحب معظم قواته بعيدا، وهو مطمئن

(٢٤) انظر كين ماثيو «نزاع الخليج» لمزيد من المناقشة.

(٢٥) اتصال شخصي مع وزير خارجية دولة عربية زار العراق عدة مرات أثناء الأزمة.

إلى أن الأمريكيين لن يتابعوه. وربما كان هذا هو الخطأ القاتل الذي ارتكبه الحلفاء، والذي يجبرنا على التساؤل إلى أي حد - في النهاية - حارب صدام حقاً للدفاع عن الكويت^(٢٦).

وأثارت قضية العقوبات كذلك كثيراً من الجدل قبل الحرب وبعدها، وشكلت كما رأينا جزءاً هاماً من حجة «فلنخط السلام فرصة». غير أن الكتابات الأكاديمية عن العقوبات تبين بوضوح شديد أن العقوبات نادراً ما تؤدي إلى بلوغ هدفها المقرر، وهو إجبار حكومة ما على التحول عن سياسة معينة: فهي لم تدفع يان سميث إلى التراجع عن إعلان الاستقلال من جانب واحد، أو بريجنيف إلى ترك أفغانستان، وإنما هي تخدم أهدافاً أخرى، وهي أساساً بحث رسالة إلى المجتمع الدولي بأن مساراً معيناً للعمل هو مسار مستهجن. ولا شك أن هذا حدث في حالة العراق، وإن كان من المشكوك فيه ما إذا كانت العقوبات وحدها ستصنع الكثير لطمأننة سنغافورة أو بليز. ولكن لعل ما لا تبرزه الكتابات الأكاديمية هو أن العقوبات في بعض الحالات قد لا تعمل على تغيير سياسة ما بل تؤدي إلى تغيير عن طريق تقويض نظام بأسره في الحالات التي تكون الحكومة فيها عرضة أصلاً لتحد شعبي. ومن الأمثلة على ذلك العقوبات ضد حكومة مصدق في إيران في ١٩٥٣ وضد حكومة الوحدة الشعبية برئاسة الليندي في شيلي في ١٩٧٥: (٢٧). ففي كلتا الحالتين أسهمت العقوبات الغربية في الأزمة الاقتصادية، التي أدت بدورها إلى انقلابات عسكرية وصلت فيها إلى السلطة نظم «مقبولة» أكثر، لكن القضية هنا هي أن العقوبات أكثر قدرة على التأثير حيثما كانت الحكومات منتخبة ديمقراطياً ومستجيبة. أما ضد صدام حسين - الذي قتل الآلاف من أبناء شعبه والذي كان على وشك أن يفعل ذلك ثانية في وجه هبة مارس - فإن هذه العقوبات لم تكن لتعمل،

(٢٦) ليست قضية ما إذا كان الحلفاء قد حاولوا مع ذلك قتل صدام بقصف مخبأ كان موجوداً فيه واضحة، لكن الحذر قد يوحى بذلك. وبالنسبة لصورة من مثل هذه المحاولة باستخدام قنبلة حديثة التصميم تزن ٥٠٠٠ رطل انظر يوناتيد ستيتس نيوز «انتصار دون فوز» (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٩٢)، ص ٣ - ٦.

(٢٧) أو في حالة متطرفة، عقوبات جنوب أفريقيا على ليسوتو المغلقة في ١٩٨٦؛ وبعد أسبوع من توقيع العقوبات عزل انقلاب الحكومة الخاطئة في ماسيرو. وبالمثل قطعت روسيا في ١٩٩٣ الطاقة عن ليتوانيا واستونيا وأوكرانيا وحصلت سريعاً على تنازلات سياسية.

حتى لو كانت فعالة اقتصاديا - وهو ما لم تكن لتكونه كما سبق أن أوضحت فما كان صدام ليستجيب لمحنة الشعب العراقي.

وكانت قضية ما الذي سبب الحرب بالتحديد من المواضيع التي أثارت كثيرا من الجدل حينئذ. وجدير بنا أن نؤكد ثانية هنا أنه ليس هناك سبب مفرد، تفسير بسيط من زاوية فرد واحد أو حادثة واحدة سببتها. وبالمثل لا يمكن أن يقال ان حرب الخليج قد حلت أي نزاعات نظرية عن الحرب ذاتها، أو أي جدالات أوسع عن النماذج في «العلاقات الدولية». وإذا تابعا مناقشة كينيث والتز الشهيرة عن أسباب الحرب^{٢٨} فإن هناك تفسيرات معقولة لاحتلال الكويت يمكن أن تستند إلى «الصور» التي حددها. فالحرب عند والتز تكمن في طبيعة الإنسان - وفي هذه الحالة الخاصة شخصية صدام وأتباعه المتشككة العدوانية - وتكمن في طبيعة النظم السياسية، وفي هذه الحالة في كل من العراق والكويت (أنظر الحاشية ٣) اللذين رأى كل منهما في المواجهة وسيلة لتلافي الضغوط السياسية والاقتصادية الداخلية، وأخيرا تكمن في فوضى النظام الدولي، كما تبين في تطلع العراق إلى زيادة قوته دون أن توجد آلية أمن موازنة تمنعه. وفي نفس الاتجاه يمكن أن تقدم مثل هذه التفسيرات لقرار الولايات المتحدة شن الحرب - شخصية جورج بوش وتاريخه الشخصي والوضع الداخلي في الولايات المتحدة ودينامية القوة العالمية.

وبالمثل يمكن لكل من النهج أو النماذج النظرية الثلاثة التي ظلت موضع جدال في إطار «العلاقات الدولية» طيلة العقدين الماضيين أن تدعى - عن حق إلى حد ما - القدرة على تفسير هذه الحرب: لكن كلا منها يبدو كذلك متوترا في العملية. فالواقعيون يمكن أن يروا فيها مثالا - وإن لم يكن في النهاية شديد الأهمية - للنزاع بين الدول، ولا استمرار أهمية قضايا الأمن في الشؤون الدولية وسيؤكدون أهمية الدول الكبرى، التي بدونها لا يكون هناك أمن دولي، وبدونها لم يكن شيء ليفعل في أزمة الخليج. ويستطيعون على الأقل أن يقولوا ان حرب الخليج وضعت حدا للادعاء «عبر القومى» عن عدم قدرة الدول الكبرى على استخدام القوة في العالم

٢٨. كينيث والتز «الإنسان والدولة والحرب: تحليل نظري» (نيو يورك: مطبوعات جامعة كولومبيا، ١٩٥٩).

الحديث (وهو ما تشهد به حالتا فيتنام وأفغانستان اللتان كثيرا ما ترددان) وعلى العكس يمكن «لعب القوميين» أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصادية في كلا الجانبين في دفع صدام إلى الغزو، وفي استشاره رد غربي دفاعا عن المصالح الاقتصادية الحيوية حول النفط. ويمكن بالمثل أن يبرزوا أهمية الأيديولوجيات عبر القومية - القومية العربية، الإسلام، دعاوى العالم الثالث - في النزاع، وتزايد المشاركة في المصلحة بين البلدان المتقدمة التي تصرفت دفاعا عما اعتبرته مصلحة دولية. وبالنسبة لكثير من الماركسيين والبنويين لن تثير الحرب مشكلة: كانت حربا بين المسيطرين والتابعين في السياسة العالمية، حربا دافعها هو المصلحة المادية الفجة - النفط - ويبررها الجانب الغربي باثارة زائفة لقانون دولي وصالح دولي محددين بحيث يناسبان قوى الهيمنة. وقد تجسد جيدا في هذه الأزمة تطبيق مارتن وايت لهذه النظرة الثورية للقانون الدولي من جانب ألمانيا النازية على البريطانيين والفرنسيين («الصوص الناجحون الذين يحاولون الآن أن يبدوا سادة مهذبين، ويظهروا بين الحين والآخر على منصة القضاء»): فالحجج التي استخدمها صدام لتبرير تصرفه هي ذاتها التي استخدمتها الدول الغربية في أيام الاستعمار^{٢٩}.

ويمكن لهذا أن يثبت ملاحظة توماسن كوهن أن أي نموذج لائق، أي نظرية «ذات دلالة تاريخيا» يمكن أن توفر تفسيراً «بدرجة أو أخرى». غير أن هناك أيضا ما أسماه كوهن شذوذاً هنا، توحى بأن أيامن النماذج الثلاثة لا يمكن أن يفرض نفسه تماما. فإذا كان الواقعيون يفترضون العقلانية وحساب مصلحة الدولة فسيجدون من الصعب للغاية تفسير تصرفات العراق، التي يجب أن تعتبر - إلى جانب الهجوم الياباني على بيرل هاربور والتصرف الأنجلو - فرنسي في السويس - من أكبر أخطاء الحساب في القرن العشرين. وبالمثل فإن دور روابط العروبة والإسلام والعوامل الاقتصادية سيرهق إطار الواقعيين. وسيكون على النهج الليبرالي وعبر القومي بدوره أن يراجع بعض الدعاوى عن هبوط أهمية القوة العسكرية في العلاقات الدولية، وسيكون عليه كذلك أن يعرف بقدر أكثر مما قد يروق له بأن الأمم المتحدة لم تتصرف على هذا النحو عن مصلحة مشتركة أو التزام عالمي، وإنما لأن الولايات

(٢٩) مارتن وايت «النظرية الدولية، التقاليد الثلاثة» (تحرير) جابريل وايت وريان بورتر (لندن: مطبوعات جامعة ليشتستر، ١٩٩١) ص ١٥ من المقدمة.

المتحدة تلاعبت بالأعضاء الآخرين وقادتهم ولوت أذرعهم، وخاصة في مجلس الأمن. وقد امتنعت الصين مثلا عن استخدام حق الفيتو، لا لأنها تتمسك بمبدأ سيادة الكويت، وإنما لأنها حصلت على مقابل في شكل صفح عن مذبة تبيين أن مين في العام السابق. كذلك فإن الافتراض الكامن في كثير من الكتابات الليبرالية وعبر القومية بأن انتهاء الهيمنة وسيطرة القوى الكبرى شيء طيب، وأن من يتحدونهما أكثر فضيلة يبدو افتراضا تكذبه حالة العراق، فالارهاب والمافيا والحركات العنصرية والتطهير العرقي هي جزء من النزعة عبر القومية تماما كالعلاقات الأكثر طيبة التي تكثر الإشارة إليها^{٣٠}.

وقد يبدو أن لدى النهج الماركسي والبنوي المزيد في هذه المسألة، لكن له بدوره نواقصه، فلو كانت حرب الخليج حربا «امبريالية» فإن المعنى المتضمن لابد أن يكون أن صدام يعكس اتجاهها أكثر ايجابية وتقدمية في السياسة الدولية. ولا يكمن خلف هذا الحكم مفهوم عام عن العلاقات بين الشمال والجنوب فحسب، بل كذلك نظرة للتطور التاريخي ينظر فيها إلى دول مثل العراق - أيا كانت وحشيتها - باعتبار أنها بلغت «مستوى أعلى من التطور»، على الأقل في مناهضتها للامبريالية. ومثل هذه النظرة الغائية إلى التاريخ - الموجودة في جانب كبير من الفكر الليبرالي والثوري في القرنين الماضيين - قد تلقت لكمة شديدة في السنوات الأخيرة، وعن حق^{٣١}. ولكن حتى إذا كانت هذه الغائية مقبولة نظريا فقد كان العراق دائما مرشحا غير موفق لمثل هذا الدور التحريري؛ فهو في الداخل وحشي أكثر كثيرا من جيرانه الملكيين، وفي العلاقات بين العرب لم يستخدم أموال نفطه لتنمية الدول الأخرى وإنما لاستغلال عمالها المهاجرين، وخاصة من مصر، وايدولوجية حزب البعث تتحدث عن الاشتراكية لكنها استمدت قدرا معادلا - على الأقل - من لون آخر من الفكر الراديكالي الأوروبي، هو الفاشية. وقد تلقت كل فكرة التقدم التاريخي من خلال حالات تحرير مناسبة صدمة في أوروبا الشرقية في ١٩٨٩، ولا يكاد مثل

(٣٠) لمزيد من المناقشة انظر كتابي «إعادة التفكير في العلاقات الدولية» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٤، تحت الطبع) الفصول ١ - ٤.

(٣١) انظر في هذا مقالي «لقاء مع فوكوباما» «نيوليفت ريفيو» العدد ١٩٣، مايو - يونيو ١٩٩٣، و«إعادة التفكير في العلاقات الدولية»، الفصلين الثالث والعاشر.

هذا المفهوم يكون في وضع يؤهله لتبرير أحداث عام ١٩٩٠ في شمال الخليج^(٣٢). ومن المطروح للجدال بالمثل - داخل كثير من المناقشات البنيوية للحرب. مسألة «الامبريالية» ذاتها، فلما كانت الولايات المتحدة الأمريكية بلدا امبرياليا، وكان العراق يعارضها، يترتب على ذلك أن الحرب كانت حربا امبريالية، ومن ثم غير مشروعة. ولكن إذا نحينا جانبا مسألة ما إذا لم يكن العراق قد تصرف بدوره بطريقة امبريالية بمعنى ما فإن هذه الحجة تفترض مسبقا أن كل ما تفعله البلدان الامبريالية هو رجعي تاريخيا، وبالتالي سيء أخلاقيا، وقد أصبح هذا هو الدعامة الرئيسية لكثير من الكتابات اليسارية والقومية طيلة العقدين الماضيين، لكنه - كما أوضح الراحل بيل وارن جيدا - يختلف عن نظرة ماركس نفسه الذي اتخذ نهجا ذا جانبين وأكثر مشروعية من دور الامبريالية في الاقتصاد والسياسة العالميين^(٣٣) والسؤال الذي طرحه ماركس عن حق هو ضد ماذا وجهت الامبريالية. فمن حيث التقييم تعد بعض معايير البلدان المتقدمة (والامبريالية) أفضل من قيم المجتمعات التقليدية التي قهرتها: فالتابع ليست له أولوية أخلاقية. وبعبارة أعم فإن أدنى استعراض لتاريخ القرن العشرين يوحى بأنه حتى الولايات المتحدة - وأيا كانت الدوافع - قد صنعت بعض الأشياء الطيبة، على الأقل بمعايير من انتقدها أثناء حرب الخليج، وليس تأييد وودرو ويلسون لتقرير المصير الوطني ومشاركة الولايات المتحدة في التحالف المناهض للمحور، سوى مثلين. ويمكن أن تعتبر مبادرات أمريكية أحدث مثل التدخل الدبلوماسي لمنع نشوب حرب نووية باكستانية - هندية، وتأييد الاستقلال في ناميبيا، ومفاوضات السلام في مدريد، مفيدة موضوعيا، أيا كانت الدوافع الأمريكية في كل حالة. وكثيرا جدا ما يحل محل نقد تاريخي ومادى أصلا للسياسة الخارجية الأمريكية تحليل لاتاريخي

(٣٢) شاعت هذه الحجة التقدمية أو المرحلية - التي أحيانا ما تصاغ بعبارات عن العنصر الشعبي المناهض للامبريالية في النزعة البعثية و«المكاسب» الاجتماعية التي حققتها بصورة أوسع في شكل مغاير في الاشارات إلى النظم «الاقطاعية» و«شبه الاقطاعية» و«المتخلفة» و«القبلية» في الكويت وشركائها. غير أن ما تعنيه هذه التعبيرات الأخيرة هو أنه من زاوية مقياس غير منطوق من التقدم التاريخي والاستقامة الأخلاقية فإن العراق أكثر «تقدما» بشكل ما. وتحتوي عبارة «أثرياء النفط الكويتيين» لونا من هذه الحجة، كإنما امتلاك دخل بالنسبة للفرد يبلغ مثلا ١٢٠٠٠ دولار يصادر حق المرء في تقرير المصير.

(٣٣) بول وارن «الامبريالية رائدة الرأسمالية» (لندن: فيرسو، ١٩٨١).

ومثالي، تصبح فيه الولايات المتحدة الأمريكية تجسيد شر عالمي لازمني، وقد أسهمت في هذا جزئيا المناهضة الثقافية الأوروبية للولايات المتحدة، وكذلك النقد الشجاع وان يكن أقرب إلى السكون - الذي يوجهه خصوم من داخل الولايات المتحدة^{١٣٤}.

وفي الختام - اذن - لا يمكن ان يقال أن أيا من النماذج الثلاثة قد خرج معافى من هذا الحديث. فماذا عن النموذج الرابع (المرشح)؛ ما بعد الحداثة؟ ان ادعاءاته تفسير الأحداث، وتقديم فهم بديل أخلاقي ليس مركزيا عرقيا كانت بالنسبة لحرب الخليج موجهة إلى حد ما^{١٣٥}. وربما كان رد منافس نظري آخر هو النزعة النسوية أكثر قوة بعض الشيء فقد قدمت عدة آراء ثاقبة جديدة عن البعد الجنسي لهذه الحرب، وللحرب عموما، وأولى اعتبار للدور القتالي للمرأة، وما يتضمنه من صور ورموز. غير أن الحرب تطرح على هذه النزعة النسوية - شأن النماذج الثلاثة الأخرى الأكثر رسوخا - أسئلة تتحدى المفاهيم والقيم القائمة بقدر ما تثبت نظرياتها مثلا^{١٣٦}.

قضايا أخلاقية

نستطيع الآن أن نتقل إلى المسائل المعيارية أو الأخلاقية التي تطرحها الحرب، والتي نوقشت بدورها كثيرا في ذلك الحين. وهناك ثلاث قضايا تبرز بوجه خاص الصعوبات التي يواجهها الفكر المستقر عن هذا الموضوع، وهي قضايا السيادة

(٣٤) وهنا تثير تحليلات ناعوم تشومسكي السليمة في بعض الجوانب الأخرى التساؤل.

(٣٥) عن الصلة بين مناقشة الحرب وما بعد الحداثة انظر كريستوفر توريس «نظرية غير نقدية: ما بعد الحداثة والمثقفون وحرب الخليج» (لندن: لورانس وويشارت، ١٩٩٢). وكمثال «النظرية النقدية» الألمانية التي حولت إلى استخدام مناهض للحرب بأفضل صياغات مدرسة فرانكفورت، انظر هيلموت ثيلين (تحرير) «Der krieg der kople Vom Golkring zur neuen Weltordnung» (بادهوف: هو رلمان، ١٩٩١).

(٣٦) سشيا ايلو «ازمة الخليج: الفهم النسوي لها»، «باسيفيك ريسيرش» وعن صورة بديلة لدور المرأة «صدام حسين يمنح أفضلية للنساء: ويقول أن دورهن أهم من دور الرجال»، موجر الاذاعات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية، الجزء الرابع، ٧ مارس ١٩٩٢.

والتدخل والحرب العادلة^(٣٧). كما يمكن أيضا أن تقرر هنا أنه حتى حيث طبقت المعايير تطبيقا معقولا فقد عانت المناقشة في الغرب من درجة كبيرة من فقدان الذاكرة التاريخية وتزكية النفس. ومن الناحية الأخرى ورغم كثير من المزايع عن الطابع «المركزي العرقي» أو «المركزي الأوروبي» للمعايير المطروحة في النقاش الغربي - فإن تصريحات العراق ذاته عن الأزمة لم تتبع مجموعة بديلة من المعايير. وكانت تبريراته مصاغة بنفس عبارات التحالف المعادي لصدام، وعبارات النقاد الغربيين للحرب.

وتكمن مسألة السيادة في قلب الجدل حول الحرب. فقد أثار العراق الشك في كل من صحة حدود الكويت - التي قال انها مصطنعة واستعمارية - وشرعيتها كدولة، وبالمثل طرحت في كل من المناقشات العراقية ومناقشات بعض القاد الغربيين مسألة عدم شرعية آل الصباح حكام الكويت لانكار سيادة الكويت. وتساءل آخرون - من أنصار الوحدة العربية ومن مواقع اسلامية ولكن كذلك من مواقع الكليين الغربيين - عما إذا كان ينبغي أن تكون السيادة هي المعيار الضابط الأولى أو الوحيد لمناقشة العلاقات الدولية، ومن ثم عما إذا كان حتى أكثر الدفاعات نزاهة عن سيادة الكويت يضيف مشروعية على الحرب^(٣٨). وأخيرا ففي التحول النهائي الغريب للأزمة، انتهكت سيادة العراق كثيرا بسياستين توأمين هما الحد من التسليح والملاذ الأمن.

(٣٧) من بين الأبحاث الأكثر تنوعا للقضايا الأخلاقية المثارة انظر ميكائيل والرز، مقدمة الطبعة الثانية من «الحروب العادلة وغير العادلة» (نيويورك: بازيك بوكز، ١٩٩٢) وكين مانيو «نزاع الخليج والعلاقات الدولية» الفصول ٥ - ٧، الذي يؤيد الحرب عموما، ومقالات ميكائيل روستن وجريجورى اليوت في «راديكال فيلوسوفى»، العدد ٦١، صيف ١٩٩٢، التي تطرح قضايا ضدها. وبالنسبة لدفاع أحادى الجانب عن الحرب، بعبارات كاثوليكية تقليدية انظر جيمس ستيرنر جونسون وجورج ويجل «الحرب العادلة وحرب الخليج» (واشنطن: مركز الاخلاق والسياسة العامة، ١٩٩١)، ولانتقادات مشابهة انظر مواد في سيفيرى وسيرف (تحرير) «قراءة في حرب الخليج»، وجيستنجر (تحرير) «ما وراء حرب الخليج»، وبرتين (تحرير) «الخليج بيننا» وبريستيت ويوقال دافيز (تحرير) «حرب الخليج والنظام العالمى الجديد».

(٣٨) يحوى بيترجوان «حرب الخليج والعراق والليبرالية الغربية»، «نيوليفت ريفيو» العدد ١٨٧، مايو - يونيو ١٩٩١، مناقشة قوية ضد أولوية السيادة وتطبيق ذلك على أزمة الكويت ولدفاع عن «النموذج الشرعى» عن سيادة الدولة، لكنه يسمح بمعارضة في هذه الحرب بالتحديد انظر ميكائيل روستن «العدالة وحرب الخليج».

وستبدو الحجتان الأكثر شيوعاً ضد قبول مبدأ السيادة في حالة الكويت مشار شك كبير إذا نظرنا إليهما بعبارات عامة، فربما كانت حدود الكويت قد أقيمت حقاً بشكل مصطنع، بواسطة الاستعمار أو بالقوة، لكن هذا الأمر ينطبق على حدود معظم الدول في العالم المعاصر، وإذا كانت الكويت - بحكم هذه المعايير - دولة مصطنعة وبالتالي غير مشروعة، فكذلك أيضاً سيكون العراق، الذي جاء نتيجة اقتسام أنجلو - فرنسي في عام ١٩١٨. وفضلاً عن ذلك فإن حق العراق التاريخي في الكويت بأسرها هو - في أفضل الأحوال - موضع جدال^{٣٩}، وحتى إذا كان قوياً فإن هذا لا يبرر استخدام السلاح. كذلك فإن مسألة شرعية آل الصباح خارج الموضوع لأن شرعية حكومة ما أو بعض الحكام أزاء شعبهم منفصلة عن شرعية دولة أو بلد ما أزاء الدول الأخرى (وحالة بولندا في ١٩٣٩ التي كانت تحكمها ديكتاتورية بغيضة وإن لم تكن دموية جداً شبيه واضح) والمبرر الوحيد للابتعاد عن هذا المبدأ هو المبرر الإنساني، في حالة دولة تمارس طغياناً شديداً، وترتكب أفعالا «تصدم ضمير البشرية الأخلاقى»، ويريد شعبها التدخل بوضوح. ففي مثل هذه الظروف قد يمكن لدولة خارجية التدخل لتعيد لهذا الشعب تقرير مصيره، وواضح أن الأمر لم يكن كذلك في حالة التدخل العراقي في الكويت^{٤٠}. والحق أن من أبرز سمات الحدث بأسره، وهي سمة لا بد أن تؤثر على أى تقييم لمشروعيتها، هي أن أحداً من سكان الكويت الأصليين لم يرحب به، وقلة قليلة من السكان المهاجرين هي التي رحبت به. وحتى قادة حزب البعث الكويتي الذين استدعوا إلى بغداد لمباركة الغزو قد رفضوا ذلك، ولم يسمع شيء عن بعضهم - مثل زعيم الحزب فيصل الساني -

٣٩) انظر الدراسة الممتازة بقلم ريتشارد سكوفيلد «النزاع الحدودي العراقي - الكويتي» (لندن: شاثام هارس بيزرز، ١٩٩٢).

٤٠) لم تكن الكويت ديمقراطية ليبرالية ولا ديكتاتورية دموية، ولعل من الغريب أن أفضل وصف لها هو وصف محمد حسنين هيكل في «أوهام النصر» (لندن: هاربر كولينز، ١٩٩٢) حيث يلاحظ أن آل الصباح رغم ميلهم إلى التسلط لم يكونوا قاهرين، وكان حكمهم مستنيراً إلى حد ما، يوزع الثروات بشكل أكثر عدالة من معظم البلدان، ويسمح بحرية تعبير تزيد عما هو متوقع (ص ١٤٨).

منذ ذلك الحين^{٤١}.

غير أن هذه الحرب تحدد قضية السيادة بطريقة أخرى، فلا شك أن التدخل، أو سياسة الملاذ الآمن التي طبقت بعد الحرب هي انتهاك لسيادة العراق، وهو انتهاك يضع سابقة بالنسبة لبلدان أخرى في العالم. وما على المرء إلا أن يتصور ماذا سيكون عليه العالم لو عمم ذلك. وهنا نجد - من حيث الممارسة القائمة مأزقا حقيقيا. فمن ناحية يضيف القانون الدولي - وميثاق الأمم المتحدة - قيمة عليا على مبدأ عدم التدخل، على السيادة بهذا المعنى. ومن ناحية أخرى تعرضت أولوية السيادة للتساؤل في السنوات الأخيرة، فما هي آثار نمو الاتحاد الأوروبي أو الاقتصاد العالمي على سيادة الدول؟ وكذلك كيف تتصادم القضايا القانونية أو الأخلاقية، وبوجه خاص قضايا حقوق الإنسان، مع مبدأ السيادة؟ لقد أقامت الأمم المتحدة ذاتها - وكذلك الاتحاد الأوروبي - آلية تبطل إلى حد ما أولوية الدول، واقترن ذلك بتحول مماثل في الرأي العام في البلدان المتقدمة. وهناك فضلا عن ذلك سابقة في أفكار جروتيوس أو كانط عن سلامة الأفراد في مواجهة الدول، وفي تبرير التدخل الإنساني (أي التدخل ضد اللاإنسانية) في حالات الوحشية القصوى^{٤٢}. وخلف حسابات التكلفة والآثار الدولية هناك على الأقل معياران أخلاقيان يطرحان نفسيهما هنا: الأول هو موقف من يقال أن التدخل تم لصالحهم من التدخل، والثاني هو درجة القهر التي عانوها. ولا يخلو أي من المعيارين بالطبع من نواحي اللبس والمشكلات^{٤٣}.

(٤١) قال بعض نقاد الحرب أن أي تقييم للاستجابة الشعبية للغزو العراقي ينبغي أن يشمل كذلك السكان غير الكويتيين. ولا نزاع في أن النظام الكويتي كان يميز ضد غير الكويتيين لكن هذا لا يعني تأكيد تكافؤ سياسي عام بين كل من هم داخل بلد ما في لحظة معينة: فما من مجتمع في العالم يمكن أن يقبل ذلك. وبالتأكيد لم يكن العراق ليقبله، بمعاملته الوحشية لعشرات الآلاف من مواطنيه الذين اتهموا بالاتصال بإيران وطردوا منذ أوائل الثمانينات والمعمال المهاجرين المصريين. وربما كان ادعاء العراق تخيير غير الكويتيين قد لقي تأييدا بين أقرانه من الفلسطينيين، لكن معاملة المهاجرين من غير العرب كانت سريعة ووحشية، أدت إلى طرد مئات الآلاف من المعمال الآسيويين سرعا بعد الغزو.

(٤٢) ميكائيل والنزر المحروب العادلة وغير العادلة، الفصل السادس.

(٤٣) لمناقشة العامة لهذه القضية انظر روزالين هيجينز «التدخل والقانون الدولي» في هيدلي بان (تقرير) «التدخل في السياسة العالمية» (أكسفورد: مطبوعات كلارندو، ١٩٨٤)؛ وادم روبرتز «الإنسانية: التدخل العسكري وحقوق الإنسان»، «انترناشيونال أفيرز»، المجلد ٦٩، العدد ٣، ١٩٩٣.

وليس ثمة كبير شك في حالة إقامة الملاذ الآمن في أن الأكراد رحبوا بالحركة: فالواقع أنهم أجروا فيما بعد انتخابات حرة أيد فيها كل المرشحين السياسة. ومن المؤكد أن نظام صدام كان قمعياً بأي مقاييس، وما عرفناه منذ ذلك الحين عن مذبحة الأكراد في ١٩٨٨ - عملية الأنفال - إنما تؤكد ذلك^(٤٤). ويمكن - جدلاً على الأقل - أن نقول إن غالبية الشعب العراقي كانت أيضاً مترحبة باحتلال أمريكي كامل، «الحل الياباني». وتبقى هنا ثلاث قضايا أخرى غير محلولة. الأولى هي كيف يمكن أن يتحقق المرء من أن وحشية «قصوى» قد حدثت - درجة العنف، النسبة المئوية للسكان المتأثرين، وفي أي مكان في البلد؟ وثانياً، وحتى إذا وافق المرء على ذلك فيإلى أي حد يمكن أن ينفذ هذا الحق أو الالتزام الأخلاقي؟ وثالثاً هناك القضية - المطروحة في المناقشة السابقة - قضية إلى أي حد يكون التدخل مشروعاً حين تقوم به دولة ذات مصلحة. لقد لقي كل من التدخل الفيتنامي في كمبوديا في عام ١٩٧٩ والتدخل الأمريكي في جرينادا في عام ١٩٨٣ الترحيب من شعبي هذين البلدين، ويبدو أنهما يستوفيان معايير «ميل» عن مدى قهر النظام المعنى، لكن كلا التدخلين أدانتهم هذه الكتلة أو تلك بتهمة المصلحة الذاتية في سياق حرب باردة. وقد انتهت الحرب الباردة، لكن قضية المصلحة الذاتية لم تنته، كما كشفت المجادلات حول البوسنة والصومال فيما بعد.

وتسرد قضية الدافع والمصلحة كل المناقشة عن الحرب والتدخل، وتطرح بأكثر وضوح في ثالث القضايا الأخلاقية التي تمثل بؤرة هذه المناقشة. فالنسبة للبعض يعد مفهوم «الحرب العادلة» ذاته رجساً، من حيث أنه يسمح بمناقشة الحرب ذاتها. ولكن ما لم يعتنق المرء موقفاً مسالماً متسقاً، وهو ذاته موقف من شرعية الحرب، فإن عليه أن يتعامل مع هذه المقولة. وبالنسبة للكثيرين تعرف «العدالة» بحيث تناسب الملاءمة السياسية، وكثير من اليساريين الأكثر معارضة للحرب، ولأي مناقشة محدودة لعدالتها، يمكن في سياقات أخرى أن يدافعوا مثلاً عن حق الشعوب المقهورة في

(٤٤) كنعان مكية «القسوة والنصمت» (لندن: جوناثان كيب، ١٩٩٣) ومراقبة الشرق الأوسط «حقن الإنسان في العراق» (نيوهافن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٩٠).

استخدام القوة في حروب التحرر الوطني والثورات. وعلى العكس فإن كثيرين ممن أيدوا الحرب يمكن أن ينكروا على الحركات الثورية والقومية هذا الحق. والواقع أن كثيرا من النقاش العام عن الحرب يخلط المسائل التحليلية عن الوقائع والاحتمالات بالمناقشة الأخلاقية. كما أن هذه المناقشة تخلط بين *jus ad bellum* (الحق في شن الحرب) و *jus in bello* (السلوك القويم في الحرب ذاتها) وقد كانت الحجة ضد حرب الخليج بشكل عام تجمع بين أن الحلفاء ليس لهم حق في شنّها وأنهم خاضوها بطريقة غير مشروعة واجرامية - فلم يكن هناك حق في الحرب ولا سلوك قويم فيها.

وعادة ما تركز الحجة المتعلقة بعدالة نخوض الحرب على ثلاث مسائل : القضية العادلة، والسلطة الصحيحة، والنوايا القويمة. وقد ادعى صدام نفسه عدالة القضية في عدة نواح، فقال ان الكويت جزء قانوني من العراق، وانه دعى للدخول، وان الكويت أضرت بمصالحه. وإذا كان التفسيران الأولان ببساطة زائفين، فإن التفسير الثالث أكثر إثارة للاهتمام، لأنه حتى القرن الحالي كان يعتبر بالطبع سببا مشروعاً تماماً لخوض الحرب (فاحتلال بريطانيا لمصر في عام ١٨٨٢ أو تهديد فنزويلا في عام ١٩٠٢ قد ترتبا على تخلفات في سداد الديون) وإذا لم يكن موقف صدام مبررا فذلك جزئيا لأنه حدث تغير في المعيار أو النظام الدولي. غير أنه لم يتغير بهذا القدر، لأنه رغم أن اللجوء إلى الحرب قد لا يكون مقبولا في مثل هذه الحالات الآن فإن توقيع عقوبات اقتصادية أو دبلوماسية على بلد أضرب بالمصالح الاقتصادية لدولة أخرى، أو أمم دون تعويض، أو عجز عن سداد ديونه، أو يمارس سياسات تجارية غير عادلة، مازال بالتأكيد يعتبر مشروعاً. وهكذا فإن صدام - من هذه الناحية - لم يكن يتعد كثيرا عن خط المعايير الدولية، وان كان من الممكن بالتأكيد أن يقال ان رده على الضرر الاقتصادي لم يكن متناسبا.

وتتوقف مسألة عدالة القضية في الجانب المعادي للعراق أساسا، على مواضيع السيادة وشرعية نداء الحكومة الكويتية للمساعدة وكذلك على الأمم المتحدة ومسألة مشاركة القوى الكبرى، فقد قال كثيرون ان تصرف الأمم المتحدة كان غير مشروع لأن مجلس الأمن تصرف بأمر من الولايات المتحدة: لكن في هذا إثارة لمعيار

مثالي^{٤٥}، فميثاق الأمم المتحدة ذاته يعترف بالدور البارز للأعضاء الخمسة الدائمين الذين يتحملون بمقتضى المادة ٢٤ - المسئولية الأولى عن صياغة السلم والأمن الدوليين. وعلى ضوء ما حدث فيما بعد في بوغوسلافيا - فإن بوسع المرء فى الواقع أن ينتقد الأعضاء الخمسة لعجزهم عن أداء التزامهم، ومن ثم يدعو إلى أنهم قد أهדרوا حقهم فى مقعد دائم. وفى حالة الخليج ليس هناك شك فى أن الولايات المتحدة قادت التصويت خلال الأمم المتحدة وتلاعبت به لكن كل السياسات - الداخلية والدولية - قد تتضمن عنصرا من هذا القبيل. والمسألة الأكثر صعوبة، والتي تطرح أكبر التساؤلات، هى مسألة النية القويمة.

لقد قدمت الولايات المتحدة كل أنواع التبريرات الرفيعة للحرب - حماية سيادة الكويت، إعادة آل الصباح إلى السلطة، تأمين امدادات النفط، حماية البلدان الأخرى ومن بينها بلدان الشرق الأوسط. وردا على ذلك طرح النقاد دوافعا أخرى: الدفاع عن المصالح النفطية الاحتكارية الغربية، وحماية الأوليغاركيات القبلية، ورغبة الولايات المتحدة فى إخضاع منافسيها التجاريين فى أوروبا واليابان، ورغبتها فى إرهاب العالم الثالث بعمل نموذجي، ورغبتها فى التغلب على «عقدة فيتنام» وتعويض مكاسب السلم، وحاجة بوش إلى حرف الأذهان عن المشكلات الداخلية، وجهوده لإعادة انتخابه. ويمكن للمرء أن يقبل أن كل هذه تبدو دوافعا معقولة، واستبعاد أى منها يحتاج إلى أن نعرف أكثر مما يمكن لأى أرشيفات وأحداث ومذكرات لاحقة أن تخبرنا به. غير أن هذا لا ينهى المسألة، التي لا تدور أساسا - فى نهاية الأمر - على الوقائع، فالحق أننا قد نحتاج لمناقشة المسألة إلى تصور أنضج لما يشكل النية القويمة^{٤٦}.

وقد كانت الفوارق بين أخلاقيات الدول وأخلاقيات الأفراد بالطبع أحد الاهتمامات الرئيسية لـ أ. هـ. كار فى «أزمة العشرين عاما»، ويجدر بنا أن نضعها فى

(٤٥) بول تايلور واج. ر. جروم «الأمم المتحدة وحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١ : عودة إلى المستقبل؟» (لندن : المعهد الملكي للشؤون الدولية، ١٩٩٢).

(٤٦) للمناقشة الكلاسيكية عن مدى التعقد الكامن خلف أى دعاوى للسببية أو التوايا فى القانون انظر هـ. ل. أ. هارت و. ا. م. هونور «السببية فى القانون» (اكسفورد: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٥٩).

ذهننا هنا. فأولا ربما كانت محاولة إبراز دافع واحد لأي تصرف كبير في السياسة الخارجية عملا غير موفق دائما. ومناقشة حالات كلاسيكية مثل القرار الأمريكي بقصف هيروشيما في عام ١٩٤٥، أو وضع خروتشوف للصواريخ في كوبا في عام ١٩٦٢، دائما ماتشوشها نقطة البدء الزائفة هذه، فالدول - كالأفراد - تتصرف بدوافع متنوعة، وعلى المرء أن يتوصل إلى حكم معقول، لا عن دافع «رئيسي» واحد بل عما كان عليه توازن الدوافع^(٤٧)، فالاعتبارات التي حددها نقاد دور الولايات المتحدة لم تكن هي الدوافع الوحيدة لمثل هذا الالتزام، ولا تخط أو توماتيكيا من شأن الحرب التي خاضها الحلفاء^(٤٨). وثانيا فبالنسبة للدولة - على عكس الأفراد - لا تسقط المصلحة الذاتية بالضرورة الطبيعة الأخلاقية لأي تصرف، حتى إذا كانت تخيم إلى حد كبير كدافع، فالدفاع عن أمن الولايات المتحدة، وفي الواقع الدفاع عن استقرار سوق النفط الدولي، قد لا يكون اعتبارا شريفا، نظرا للآثار السياسية والاقتصادية التي قد تترتب على عدم تحقيقه، فتأمين النفط بسعر معقول في أواخر القرن العشرين عنصر من عناصر السياسة الديمقراطية المستقرة في أهمية القمح الرخيص في أواخر القرن التاسع عشر. ولا يبرر هذا بالضرورة أرباح شركات النفط لكنه يوحي بوجود مصلحة عامة في النفط. وثالثا، ورغم أننا ينبغي ألا نحكم على الأخلاق بعبارات من النتائج فحسب فإن قدرا من تقييم النية القويمة ينبغي أن يستند إلى النتائج، بالنسبة للدول وبالنسبة للأفراد. فإذا كان مقبولا أن السيادة تستحق الدفاع، فإن إعادة السيادة الكويتية كانت نتيجة يمكن الدفاع عنها، وكذلك احتواء صدام واضعافه داخليا. ولكن حتى إذا قال المرء أن الدول كثيرا ما تتصرف بدوافع ذميمة، فإن من الممكن الدفاع عن تصرفاتها. وتوفر الحرب العالمية الثانية مثالا واضحا: فقد خاضها تشرشل للمحافظة على الامبراطورية البريطانية، وستالين

(٤٧) انظر والرز، مقدمة الطبعة الثانية «الحروب العادلة وغير العادلة» (ص ١٩ من المقدمة) «لكن الدوافع المختلفة طبيعية أيضا في السياسة الدولية، وهي ليست مزعجة في وقت الحرب إلا إذا أدت إلى اتساع القتال أو طول أمده أبعد من حدوده المبررة، وإذا شوهت المسلك في الحرب» وإذا كانت دوافع جورج بوش البغيضة قد دفعته إلى شيء فإني أجد من الحرب وتضييق أهدافها بلا مبرر.

(٤٨) وحول هذه النقطة يدور اختلاف في مع ميكائيل روستنز. وبالطبع تضمنت دوافع بوش كثيرا من الدوافع البغيضة، لكن هذه الحقيقة وحدها لا تستبعد الحق في الحرب.

لحماية الديكتاتورية السوفيتية، وروزفلت - بقدر أقل خسة إلى حد ما - لمتابعة المنافسة الأمريكية مع اليابان حول الهيمنة على الشرق الأقصى^{٤٩}. وأخيرا - وفي ميدان النتائج بالمثل - ينبغي أن يقال انه سواء كانت هناك أو لم تكن دوافع وضعية أو مصلحة ذاتية في ذهن بوش، فقد ثبت أنها لم تتحقق، فلم تصبح الولايات المتحدة أكثر تدخلية في العالم الثالث، ولم تكتسب مزايا هامة وراء أوروبا الغربية واليابان، وبالطبع فشل بوش في إعادة انتخابه. وفي هذه الجوانب على الأقل أوضحت النتائج أنها أقل سوءا مما كان يخشى في البداية.

وننتقل الآن إلى المسألة الأكثر إثارة للجدال؛ مسألة السلوك القويم في الحرب، حيث تميل الحجة الغربية - وإن كانت في الأغلب صحيحة في الجوهر - إلى أن تكون أكثر رضا عن النفس مما يجب. ورغم أن مسألة السلوك القويم في الحرب تفصل تحليليا عن مسألة الحق في الحرب فإن لها صلتها بها، من حيث أن انتهاك احدهما تسيء عموما إلى الأخرى. والجانبان متهمان بانتهاك السلوك القويم في الحرب. تجلّى هذا في الجانب العراقي بالنسبة لمعاملة السكان المدنيين وأسرى الحرب والتدمير البيئي المتعمد في أواخر أيام الحرب^{٥٠}. ولا شك أن العراقيين عاملوا السكان الكويتيين بالفعل معاملة سيئة، ونهبوا البلد وسلبوه، وإن لم يكن بأي حال بالسوء الذي تصرف به كثيرون آخرون في الأزمنة الحديثة، فلم تكن هناك إبادة للجنس، أو اعدامات واسعة، أو سياسة «حرق الأرض»، وضرب أسرى الحرب من الحلفاء واسيئت معاملتهم، لكن أحدا منهم لم يعذب أو يقتل. والحق أن معاملة العراق لهم تفضل معاملة الولايات المتحدة لأسرى الحرب في فيتنام، حيث كان التعذيب واطلاق النار والقذف من طائرات الهليكوبتر وتشويه الجثث واسع الانتشار^{٥١}. وبعض التدمير البيئي الذي اتهم به العراق - مثل اغراق الخليج بالنفط

(٤٩) إن مسألة الوقت هامة في كل مناقشة للنتائج: فلو عزل صدام ونظامه بعد عشر سنوات، وأقيم نظام ديمقراطي وسلمي في العراق، فإن الحرب ستبدو عندئذ مقبولة أكثر، لكن هذه ليست أحكاما نستطيع أن نقدمها الآن، ومن ثم فإن علينا أن نقيم تقييما على ما حدث بالفعل.

(٥٠) آدم روبرتر «حرب الخليج والبيئة»، «ذي أكسفورد أترناشيال ريفيو» المجلد الرابع العدد ٣، صيف ١٩٩٣.

(٥١) عن تشويه الأمريكيين لقتلى الأعداء في فيتنام انظر ميكائيل هير «برقيات» (لندن: بيكادور، ١٩٧٩)، ص ١٦١. وعن تجويع أكثر من ٧٠٠٠٠٠ أسير ألماني حتى الموت بعد الحرب العالمية الثانية انظر جيمس باك «خسائر أخرى» (نورتون: مطبوعات ستودرات، ١٩٩٠).

- قد بولغ فيه كثيرا وربما عن عمد في ذلك الحين^{٥٢}. لكن الأمر الذي لا نزاع فيه هو أن القوات العراقية قد فجرت أكثر من ستمائة حقل نفط في الكويت قبل رحيلها، مسببة ضررا كبيرا - وأن كان بدوره محدودا - للجو والأراضي في الكويت ذاتها. غير أن المسألة الأشد بروزا في الاستجابة العامة لهذا الأمر كانت هي الافتقار إلى المنظور التاريخي للقضية، فما فعله العراقيون كان - بالمعنى الدقيق - جديدا، لكن الجرائم البيئية في الحرب أبعد من أن تكون جديدة، فقد شهدت الحرب العالمية الأولى تدمير الغابات والأراضي، وشهدت حرب فيتنام استخدام الولايات المتحدة العنصر البرتقالي من أجل قتل النباتات، ولعل أكبر الجرائم البيئية في الحرب كانت هي القاء القنابل الذرية في اليابان والتجارب النووية بعد ذلك^{٥٣}. وهنا يخفى ادعاء الجدة في جرائم صدام فقدانا للذاكرة الأخلاقية مريحا للدول الغربية المعنية.

ويستند اتهام الممارسة غير المشروعة في الحرب الموجه إلى الغرب - وهو اتهام يمكن أن يرتبط كذلك بمسألة النية - إلى سلسلة من الحوادث التي يدعى استخدام قوة مفرطة فيها. ومن بين هذه الحوادث القصف العشوائي الذي قامت به طائرات ب - ٥٢ للقوات العراقية قبل الهجوم البري، والهجوم الصاروخي على مخبأ العامرية في بغداد، وتدمير محطات توليد الكهرباء ومحطات ضخ المياه في العراق، مما سبب معاناة طويلة للسكان المدنيين، وإطلاق النيران من ارتفاعات منخفضة على القوات العراقية المنسحبة من الكويت إلى البصرة. وقد تبدو بعض هذه الانتقادات غير قائمة على أساس، فعلى عكس فيتنام لم تكن هناك حملات قصف كثيفة لإعادة

(٥٢) هناك سكان يحيطان بتسرب النفط من الناقلات ومحطات الضخ، فأولا ليس من الواضح أن هذا كله كان نتيجة تصرف عمدي عراقي - بل قد يكون بعضه نتيجة قصف الحلفاء و / أو هجماتهم المدفعية. وثانيا كانت التغطية الإعلامية ترمى إلى المبالغة في آثار البقعة، بما يعنى خطأ كما تبين، أنها ستمضى إلى أبعد من البحرين، وتدمر رصيد الأسماك في الخليج بشكل دائم انظر جولى سيجار «عملية كارثة الصحراء : التكاليف البيئية للحرب»، في بريشيث ويوفال - دافيز (تحرير) ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٥٣) أثناء حرب الهند الصينية أطلق ١١ مليون جالون من العنصر البرتقالي القاتل للنباتات في فيتنام الجنوبية، أثرت على مليوني هكتار من الغابات وتحول ١٧٠٠٠٠ هكتار إلى أحادييد. انظر بيتر كورن «العنصر البرتقالي في فيتنام : السم المستعر»، «ذي ناشن»، ٨ أبريل ١٩٩١.

العراق «إلى العصر الحجري» أو للتسبب في خسائر مدنية واسعة، وكان تصويب الحلفاء في الأساس انتقائياً ودقيقاً. ومن الواضح أن قصف مخبأ العامرية كان خطأ، وخطأ شائناً، لكنه لم يكن جزءاً من نمط أوسع، وفضلاً عن ذلك فلم يكن أمراً غير معقول أن يظن أنه استحكام ذو استخدام مزدوج مدني / عسكري. أما تدمير محطات توليد الكهرباء المدنية فإن له غرضه العسكري المشروع وهو تمزيق الاتصالات العسكرية العراقية. لكنه كان - حين تلقى عليه نظرة استرجاعية - مفرطاً وغير ضروري، وفي حدود معرفتنا فقد فشل على أي حال في تحقيق غاياته، حيث يمتلك العراقيون شبكة متطورة من الخطوط البرية التي تستمد طاقاتها من مولداتها الصغيرة. وأما إطلاق النار في الطريق إلى البصرة فيدخل بوضوح في إطار الاستخدام المشروع للقوة ضد المقاتلين كما يحدده القانون الدولي. فالجنود المتراجعون - ولكنهم لم يستسلموا - ليسوا معفيين من الهجوم، ولم يعتبروا أبداً كذلك^{٥٤}. ومما له صلة هنا بالمثل أن هولاء الجنود كانوا يعودون ليستخدمهم صدام ضد شعبه، الذي كان حينئذ في حالة عصيان وشيك^{٥٥}. ومنطق أولئك الذين أيدوا هذا العصيان (وبالأحرى أولئك الذين انتقدوا بوش لأنه لم يمض إلى أبعد داخل العراق ويطرد صدام حسين) هو أن الرئيس الأمريكي كان يجب أن يقتل أكثر - لا أقل - من القوات العراقية حين كانت لا تزال داخل الكويت. وكما رأينا فلعل اللحظة الحاسمة في الأزمة بأسرها هي ادراك صدام حسين قبيل بدء عاصفة الصحراء أن الأمريكيين لن يطاردوه وبذا سيتمكنونه من أن يسحب قواته من الكويت بأدنى مستوى من الخسائر رغم إطلاق النار في الطريق إلى البصرة. لقد ارتكب التحالف أخطاء في تحديد الأهداف وفي التنفيذ، لكن من الصعب - على ضوء ما نعرفه - أن نساند بقوة قضية أن الحرب كانت غير مشروعة على أساس الخروج عن السلوك القويم في الحرب.

لقد حاول قدر كبير من النقاش - في كلا الجانبين - استخدام انتهاكات

(٥٤) انظر في هذا ماثيو، ص ١٦٦، وچاكسون، ص ٢٤٩.

(٥٥) عن العصيان انظر مقالات فالح عبد الجبار وعصام خفاجي في «تقرير الشرق الأوسط» العدد ١٧٦، مايو - يونيو ١٩٩٢، وكنعان مكية «القسوة والصمت».

حقيقية أو مزعومة للسلوك القويم في الحرب لتفنيده الحق في دخول الحرب. لكن هذه مسألة أقل بساطة بكثير مما تتضمنه مثل هذه الحجج. ومرة أخرى نواجه افتقارا إلى المعايير الكافية: فأى درجة من انتهاك السلوك القويم في الحرب يمكن أن تلغى ما كان من قبل حقا في دخول الحرب؟ وهل تبطل هيروشيما ودرسدن عدالة قضية الحلفاء؟ وهل أعمال الاغتيال والارهاب تقوض حقوق حركات التحرير الوطني؟ فدائما تقريبا تستخدم انتهاكات السلوك القويم - لأغراض جدالية - في تعزيز حجة تبدأ بمسألة الحق في الحرب. وبالعكس تبرر الأعمال الوحشية على أساس أن القضية العامة عادلة. ويبدو أن الاستخلاص هو أن هناك حاجة إلى فصل أدق بين الجانبين، فجرائم السلوك القويم لا تلغى بسهولة حالة الحق في الحرب، تماما كما أن الحق في الحرب لا يضيف المشروعية بسهولة على الخروج عن السلوك القويم^{٥٦}.

ومن سخریات الأمور أن من أقوى الحجج ضد مسلك الحلفاء في الحرب ليس أنهم أفرطوا في استخدام القوة، بل أنهم لم يستخدموا القوة الكافية. ومن غرائب الجدال العام في هذا النزاع كله أن كثيرا من أولئك الذين يعبرون بأكبر الحاح عن الاتهام بأن بوش كان ينبغي أن يمضى إلى أبعد مما مضى هم نفس أولئك الذين قالوا انه ما كان يجب أن يمضى إلى الحرب أصلا.

(٥٦) كثيرا ما بدا أن المناقشة العامة للحرب تثير بعدا ثالثا للأخلاق ما يمكن أن نسميه (-jus in nuntios) أى الالتزام بعرض الحقائق كاملة وبأمانة ودقة، وتجنب تصوير العدو بصورة محطّة أو عنصرية أو مضللة ويستند سيل من الانتقادات أثناء الحرب وبعدها إلى الاتهام بأن الحكومات المتحالفة ووسائل الاعلام قد انغمست في مختلف أشكال الدعاية والرقابة على الأخبار. انظر على سبيل المثال دوجلاس كيلز «حرب الخليج الفارسي التلفزيونية» (اكسفورد: مطبوعات ويسنفيو، ١٩٩٢)، وجون فيالكا «محاربو الفنادق، تغطية حرب الخليج» (واشنطن: مطبوعات مركز وودرو ويلسون الصحفى، ١٩٩٢) وقد مدت ما بعد الحادثة ذلك إلى تحديد خطابات الهيمنة وغيرها من الخطابات المهيمنة في مواجهة العراق. وقد يكون هذا كله صحيحا، لكنه خارج الموضوع: أولا لأن مثل هذا التشويه مصاحب حتمى للحرب، ولا يمكن أن يستخدم كعامل في تقييم مشروعيّتها؛ وثانيا لأنه إذا كان الحلفاء قد انتهكوا الالتزام بعرض الحقائق فقد فعل العراقيون ذلك بالتأكيد.

استخلاصات

يمكن من النظرة الاستراتيجية أن يقال، ان هذه الحرب التي كانت فريدة تاريخيا من عدد من النواحي قد أرهقت كثيرا بعض مفاهيم «العلاقات الدولية» وتضمنت سلسلة من المفارقات. لقد كانت حرب الخليج انفجارا من أقدم أسلوب للنزاع العسكرى بين الدول، فى اللحظة التي كان العالم فيها يتنفس الصعداء بعد انتهاء الحرب الباردة، ويأمل أن تكون مثل هذه الأزمات أمرا من أمور الماضي. وطرحت الحرب مسألة السيادة والتدخل بطريقة مزدوجة، أولا فى إطار ادعاءات العراق فى الكويت وقيادة العالمين الاسلامى والعربى، وثانيا فى إطار تدخل الأمم المتحدة والتدخل الغربى التاريخى الذى لم يسبق له مثيل فى شمال العراق. وبدا أن الحجة المتناقضة للخصوم فى بعض الأوقات تقول ان الحرب مع العراق ما كان يجب أن تبدأ، وفى الوقت نفسه ان الحرب التي نشبت لم تكن صحيحة لأنها لم تمض إلى الدرجة الكافية.

فأين يترك هذا كله دراسة «العلاقات الدولية»؟ من ناحية ان أزمات وتحولات العلاقات الدولية تتحدانا أن نطبق، ونراجع، وأحيانا أن نطرح جانبا، مفاهيمنا المقررة.. فخلف التخصص الفكرى الجوهرى المتضمن فإن المعيارين الكبيرين لسلامة الأفكار التي ندرسها هما أولا مدى نجاحها فى تفسير أحداث العالم، وثانيا قدرتها على أن تجعلنا نصقل أحكامنا الأخلاقية عن الأحداث، وحرب الخليج تتحدانا بالدقة فى هذين الجانبين، وإذا لم تكن قد أثارت الحاجة إلى «ثورة علمية» فى تعاليم «العلاقات الدولية» فإنها تختبر بصورة أساسية جوانبا فى هذا النظام الفكرى، ويشير ما حدث عناصر من القلق والشذوذ فى كل نماذج «العلاقات الدولية» الثلاثة، كما هو الشأن بالنسبة للنزعة النسوية وبدرجة أكبر بالنسبة لما بعد الحداثة. وقد طرحت الحرب - فى دائرة بأسرها من قضايا التحليل والأخلاق - تحديا رئيسيا أمام «العلاقات الدولية»، وبدرجة أكبر فى القضايا الأخلاقية المتعلقة بالسيادة، وسابقة التدخل الجديدة، وضرورة صقل مفاهيمنا عن النوايا القويمة، كما أبرزت هذه الأزمة نوعا ثانيا من العلاقة بين الدراسة الأكاديمية «للعلاقات الدولية» وأحداث

العالم وصياغة الأحكام والسياسة: وفي الجوهر فإن لما نقوم بتدريسه صلة كبيرة بمعالجة هذه الأزمات ذاتها وبالجidal العام. وقد كانت هذه العلاقة في بعض الأحيان فاسدة وكثيرا ما كانت تافهة، وأحيانا ساذجة، ولكن من الممكن أن تكون هناك علاقة تقييم مستقل وانتقادي - منفصلة عن املاء السلطة لكنها ليست بريئة منها أو مغفلة لها - جديرة بالتعاليم الأكاديمية «للعلاقات الدولية» ومن المؤكد أن مثل هذه العلاقة لم تكن غريبة عن كتاب مثل إ. ه. كار. وإذا خرج شيء من أزمة الخليج والمناقشة العامة لها فينبغي أن يكون هو ادراك إلى أي مدى كان جانب كبير من هذا النقاش العام مشوشا وقصير النظر ويفتقر إلى العمق التاريخي أو المقارن أو المفهومي. ومن ذا الذي لم تشرحنه سطحية جانب كبير من مناقشات السيادة والمشروعية والتدخل، والخلط بين الحق في الحرب والسلوك القويم في الحرب الذي اتسم به الجidal العام؟ وجزء من وظيفة كل العلوم الاجتماعية ايضا ح النقاش العام للقضايا التي تدرسها وتحسينه. وربما كانت درجة اللامعقولية والبلاغيات والبلبل في ميداننا أكبر من أي ميدان آخر. وأيا كانت النواقص الأخرى فإن قليلين هم الذين يستطيعون أن يقولوا ان قضية العلاقات الدولية والأزمات التي أثارته - وستستمر تأثيرها - ليست هامة للجمهور وللعالم بأسره. وإذا كانت أزمة الخليج قد أوضحت شيئا فهو أن لمن يدرسون ويبحثون في ميدان العلاقات الدولية وظيفه، بل عدة وظائف، يؤدونها.



الجزء الثاني

خرافات المواجهة



الإسلام والغرب :

”خطر الإسلام“ أم ”خطر على الإسلام“؟

قليلة - ان وجدت - هي قضايا «العلاقات الدولية» التي ولدت من الخرافات قدر ما ولدت قضية «الخطر الإسلامى» المزعوم، فمنذ أواخر السبعينات - وبشكل أخص منذ الثورة الإيرانية في ١٩٧٨ - ١٩٧٩ - أصبحت قضية «الإسلام» وتحديه المفترض «للغرب» شاغلا دوليا مستمرا، وهو شاغل اختار إبرازه ساسة في الدول الأوروبية الغربية، فضلا عن عدد من القادة الإسلاميين. ويحوى الفصل السادس مناقشة لكيف ظهر في هذا السياق لون من «العداء للمسلمين»، من البغض والعدوان تجاه المسلمين. غير أن صورة «خطر إسلامى» - كما يجب أن يكون واضحا منذ البداية - صورة مضللة بطرق أخرى. ففي قلب هذا التحدى أو النزاع ذاته يكمن تشويشان: فقد خلطت حقيقة وجود شعوب «إسلامية» بمعنى ديني وحضاري عام ما بحقيقة اعتناق معتقدات وسياسات توصف بالدقة بأنها «إسلامية» أو «أصولية». وبعبارة أخرى فقد ادعى أن معظم المسلمين يسعون إلى فرض برنامج سياسي - يفترض أنه مستمد من دينهم - على مجتمعاتهم^(١). وتطمس حقيقة أن معظم المسلمين ليسوا أنصارا للحركات الإسلامية، وكذلك الظروف التي يتحول فيها الناس إلى هذا الخيار المحدد، وينسب كل شيء ببساطة زائدة إلى تأثير «الإسلام» العام. وكما هو شأن الخرافات السياسية الأخرى فإن مجرد ترويج هذه الأفكار يعطينا واقعا ما - لدى من ترمى إلى تعبتهم، ولكن أيضا لدى من توجه ضدهم.

(١) هناك بعض المشكلات في تطبيق تعبير «الأصولي» على الحركات الإسلامية، لكن من المقبول أن يستخدم مع بعض التحفظات الضرورية وذكرت نيكي كيدى أن تعبير «إسلاموى» قد يكون أكثر دقة، إذ يميز المعتقدات الدينية الإسلامية عن الحركات من أجل زيادة دور الإسلام في المجتمع والسياسة، وعادة بهدف إقامة دولة إسلامية. «الحركة الإسلامية في تونس» «مغرب ريفيو» المجلد ١١، العدد ١، ١٩٨٦، ص ٢٦ - ٣٩ والحجة التي كثيرا ما يقدمها كل من الإسلاميين خصومهم بأن تعبير «الأصولية» لا يمكن أن يطبق على المسلمين، لأنهم جميعا - يحكم التعريف - أصوليون هي حجة سخيفة؛ فأربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامى، وتنوع تفسيرات الدين الموجودة في عالم اليوم، تبين أن التطبيق الضام لمجموعة من المبادئ الكلاسيكية على الحياة السياسية والاجتماعية ليس أمرا مشتركا بين كل المسلمين.

والمنافشة التالية محاولة لفك تشابكات بعض هذه القضايا، وإيضاح بأى معنى ليس هناك نزاع بين العالم العلماني بعد المسيحي في أوروبا الغربية وبين عالم الشعوب الإسلامية في الجنوب والجنوب الشرقي، وبأى معنى هناك مثل هذا النزاع. وإذا كان التحدي الرئيسي قد جاء على ما يبدو من جمهورية إيران الإسلامية - وهي بلد يزيد سكانه عن ٦٠ مليوناً وتشغل مكاناً استراتيجياً في غرب آسيا، وتعلن هدفها في «تصدير» الثورة (صدر انقلابي) ولها سجل من العلاقات طويلة الأمد مع مختطفى الرهائن في لبنان وبعض الإرهابيين في دول أخرى - فإن التهديد «الإسلامي» قد رأى في أشكال أخرى كذلك، فعلى مقربة من أوروبا، وفي منطقة تعد تاريخياً جزءاً من حضارة البحر المتوسط واقتصاده، ظهر تيار إسلامي في شمال أفريقيا. وأقرب حتى من ذلك توجد بعض الشواهد على مشاعر إسلامية بين الملايين الستة المهاجرين - وأساساً من شمال أفريقيا وجنوب آسيا - في أوروبا الغربية تحت تأثير الحركات الإسلامية في أوطانهم. ويعقد صورة التحدي الإسلامي هذه المستوى المرتفع من النزاعات السياسية الداخلية وفيما بين الدول - في العالم الإسلامي. وقد شهدت منطقة الخليج الفارسي في السنوات العشرين الأخيرة الثورة الإيرانية والحرب العراقية - الإيرانية ثم حرب الخليج في ١٩٩٠ - ١٩٩١. وفيما بين ذلك يوجد حشد من نقاط الأزمة الأخرى - إسرائيل ولبنان وليبيا، ثم في الآونة الأخيرة - وعلى مقربة جغرافية أثينا - البوسنة.

وتلقى هذه الصورة المعاصرة للخطر الإسلامي - أو يزعم أنها تلقى - دعماً إضافياً من ثلاثة مصادر أخرى. الأول هو تاريخ نزاع بين عالم «الغرب»، المسيحي وعالم الإسلام يمتد عبر ألف عام، وقد استحكمت هذا النزاع منذ غزوات إيبيريا في القرن السابع، وعبر الحروب الصليبية التي بدأت في القرن الحادي عشر، ثم عبر النزاعات مع الامبراطورية العثمانية التي استمرت من القرن الخامس عشر حتى الانهيار النهائي لهذا التحدي الإسلامي في عام ١٩١٨، ورغم أن القوى الإسلامية قد طردت بعد «استعادة» إسبانيا في ١٤٩٢، فقد ظل الخصم العثماني طويلاً حتى هذا القرن، تاركاً ندوباً عميقة في البلدان السلافية الجنوبية. وفي المناطق السلافية الشمالية قد يكون «النير التتري» قد طوح به في القرن السادس عشر، لكن النزاع مع

الدول الإسلامية المستقلة في آسيا الوسطى والقوقاز ومع الامبرطورية العثمانية ذاتها ظل لازمة من لوازم السياسة الروسية. وعند انهيار النظم القائمة وهياكل الدولة في البلقان في السنوات التي أعقبت عام ١٩٨٩ وجدت الأفكار المعادية للأتراك والمعادية للإسلام تعبيرا عنها عند أولئك الذين يريدون أن يعبثوا قدرا من التأييد الشعبي، ويضيفوا مشروعية على تصرفاتهم، فالكروات يلومون العثمانيين على زرع الصرب في شرق كرواتيا، والصرب يصورون أنفسهم أبطالاً لحملة ضد النفوذ التركي - الإسلامي في ألبانيا والبوسنة. وترددت شائعات حمقاء عن نزول قوات مظلات ليبية وإيرانية وفلسطينية فوق تيميسورا أثناء الهبات الرومانية في ديسمبر ١٩٨٩. وسناقش أصول ومحتوى هذه الخطابات «المعادية للمسلمين» بتفصيل أكبر في الفصل السادس.

ويلقى هذا القلق التاريخي من الإسلام الدعم من مصدر آخر تماما، هو انتهاء الحرب الباردة. فهناك من يزعمون - في كل من «الغرب» والعالم الإسلامي - أن انتهاء الحرب الباردة - وهي نزاع بين غرب ديمقراطي رأسمالي وشرق ديكتاتوري يسيطر عليه السوفييت - قد استدعى خلق أو بعث النزاع القديم المفترض بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي. وقد استندت بعض تحليلات حرب الخليج إلى هذه القضية، والقائلة ان الغرب قد خاض الحرب مع صدام حسين، وصوّره كعدو، بديلا لنزاع الحرب الباردة مع روسيا. وامتدادا لذلك اعتبر القلق الأوروبي الغربي «الخطر الإسلامي» عموما - بما في ذلك قضية الهجرة إلى أوروبا الغربية - بديلا ايدولوجيا للحرب الباردة وما سببته من مواجهة بين النظم. وفي هذا المنظور يزعم أن النزاع مع العالم الإسلامي يعكس حاجة داخلية في المجتمع الغربي إلى وجود «آخر» مهدد لكنه تابع: ويربط العداء التقليدي القائم على الدين للمجتمع الإسلامي، الذي يرجع إلى الحروب الصليبية، بضرورة تأكيد الهيمنة فيما بعد الشيوعية.

وليس هذا كل شيء فحتى الآن بحثنا الأفكار عن النزاع بين الإسلام والغرب كما تولّد في الغرب، وكما ترتبط أو تخدم فيما يبدو مصالح من بيدهم السلطة في الغرب: «المسيحيين» أو «الرأسماليين» أو «الأثرياء» أو «الامبرياليين» أو أي تسمية أخرى. وبقدر ما تمثل هذه الأفكار شكلا من أشكال التحيز أو قولبة سلبية، أو خطرا

زائفا - ما يسمى بالألمانية Feindbild («صورة العدو») - فقد يكون الافتراض هو أنها خاصة بمن يعتنقونها خارج العالم الإسلامى. فالأعراق أو الفئات الاجتماعية المقهورة - الأيرلنديون أو السود أو اليهود، والعمال أو المرأة أو الرجل - لا يرددون ويعكسون عموما ما لدى شائثهم من تحيزات. وفى الحرب الباردة، حين كان الساسة الغربيون ينددون بالنوايا العدوانية للشرق الشيوعى، ويزعمون أن الاتحاد السوفيتى متفوق عسكريا، كان من يرفضون هذا التحليل يسعون إلى إيضاح أن تفسيراً مختلفاً - ان لم يكن مضاداً - هو التفسير الصحيح. وعلى سبيل المثال أن الاتحاد السوفيتى ليس عدوانيا كما يدعى، وأن الغرب أكثر منه عدوانية، وأن القدرات والمصروفات العسكرية فى الغرب أعلى فى معظم الجوانب ان لم يكن فى كلها منها فى الكتلة السوفيتية.

لكن دحضا بهذه البساطة للقوالب الجاهزة ليس ممكنا فى حالة العالم الإسلامى، فأولا تواجه البلاغيات الإسلامية البلاغيات الغربية بتقديم صورة مضادة - كما كانت الحالة مع الشيوعية - وإنما بما يبدو تأكيدا لها. وستكشف قراءة عارضة لخطابات الخمينى أو لقادة اسلاميين مثل الغنوشى القائد التونسى المنفى أو الترابى فى السودان أو المدنى فى الجزائر كثيرا من نفس هذه الأفكار الموجودة فى الدعاية المضادة للإسلام فى الغرب: فالحركة الإسلامية ترفض قيم الغرب العلمانية والديمقراطية وحكم القانون المدنى والمساواة بين الرجل والمرأة وبين المسلمين وغير المسلمين، ويعتق الإسلامويون تعميمات عصرية فجعة عن اليهود و«الغرب»، وفى سياقات أخرى عن الهندوس، وهم يلتزمون بصراع طويل الأجل مع الغرب، الذى يروونه متحلا وعدوانيا، وبنزاع عنيد مع العدو التاريخى. وقد كان مناضلو «حزب التحرير» - الذى كان له نفوذه بين الشباب الآسيوى فى بريطانيا فى أوائل التسعينات - واضحين تماما فى أن هدفهم هو تحويل العالم كله إلى الإسلام عن طريق الجهاد.

وينطبق هذا التقارب فى القوالب الجاهزة فى المقام الأول على المجالين الرئيسيين، التحديد والتعريف. وفى حين ظل نقاد الاستعمار فى شمال إفريقيا وغيرها طيلة عقود ينتقدون فكرة تعريف «كان هذه المنطقة بالدرجة الأولى باعتبارهم

«مسلمين»، وكأن هذا تعبير عرقي أو تعريف حضارى كاف، تبدو الحركات الإسلامية متطابقة مع الخرافة الاستعمارية فى رفض عبارات التحديد والاختلاف القوميين لصالح تعبير «مسلم» كمقولة حضارية / عرقية، فقد ندد الخميني بالتمييزات العرقية والقومية باعتبارها غريبة، وقال «ليس فى الإسلام حدود»^(٢). وفى بريطانيا سعت عديد من مجموعات المهاجرين المسلمين إلى تأكيد أن هناك جماعة «مسلمة» واحدة، شبيهة بالجماعة الأيرلندية أو السوداء. وثانيا يبدو - فيما وراء الكلمات والبرامج - أن سجل ما حدث فى دائرة من البلدان التى تشير فيها الدولة الإسلام كأساس لشرعيتها يؤكد فكرة أن هذه المجتمعات تنظم على أساس مبادئ مختلفة جذريا عن المبادئ التى تعتنقها أوروبا الغربية، وتمارسها إلى حد ما. وإذا كان هذا صحيحا فى البلدان المحافظة مثل العربية السعودية، فإنه أكثر صحة فى دولتى إيران والسودان الإسلاميتين. والأهم من كل شيء هو أن من الواضح أن فكرة نزاع أزلّى مع «الغرب»، نزاع يمكن أن ينبعث مع نهاية الحرب الباردة، ليست مجرد ابتداءع للديماجوجيين الأوروبيين أو الأمريكيين، فمع انهيار الشيوعية، ومعها مجموعة الأحزاب والحركات التى ارتبطت بها فى العالم الثالث، بدا أن البعض فى العالم الثالث يؤكدون التحيزات الغربية بتأكيد أنهم فى الواقع سيحلون محل البلشفية كتحدي رئيسى للغرب، وأنهم سيفعلون ذلك بكفاءة أكبر لأن تحديهم يأتى بالهام من الله. وفى يناير ١٩٨٩ كتب آية الله الخميني رسالة مفتوحة إلى الزعيم السوفيتي جورباتشوف يدعو فيه إلى التخلي عن المادية وإجراء «دراسة جادة» للإسلام^(٣). ويبدو أن الدعوات من وقت إلى آخر إلى الجهاد، والدعم الحقيقى لبعض المجموعات الإرهابية، والبلاغيات الدموية عن قطع أيدي أمريكا كلها تضيف مصداقية على صورة خطر «إسلامي».

ويتفق خصوم وأنصار الحركة الإسلامية على أن «الإسلام» ذاته نظام كلى، غير متغير، وأن تعاليمه عملت طيلة قرون، فى كل أنواع المجتمعات، وحددت مواقف

(٢) كثيرا ما تورد العبارة الإسلامية «لا حدود ولا سدود» لتأكيد هذه النقطة.

(٣) «رسالة الخميني إلى جورباتشوف» موجز الاذاعات العالمية الصادرة عن الاذاعة البريطانية، ME/OS4 من ٤ - ٦ يناير ١٩٨٩.

شعوب مختلفة من السياسة والجنس والمجتمع، والجانبان يتقاسمان فكرة «إسلام» ماهوى حدد تاريخيا، يفترض أنه قادر على تفسير كل ما يقوله المسلم ويفعله، وما ينبغي أن يقوله ويفعله، فالخمينى والترابى والأخوان المسلمون وغيرهم يصرون على هذه النقطة كأي متعصب معاد للإسلام فى الغرب، فصورة «إسلام» لازمنى ليست - أيا ما كانت - مجرد (فبركة) أذهان غربية محمولة.

وبعبارة أخرى فإذا كانت هناك خرافات عن «الإسلام» فإنها خرافات لا تبدع وتروج فى عالم الهيمنة المفترض فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فحسب بل كذلك فى ساحة «الإسلام» الخاصة المفترض أنها مقهورة وخاضعة للسيطرة، ومن ثم فإن أى محاولة لوضع هذه القضية فى منظورها، ولاقتراح طرق لتناول مجموعة الأسئلة المعقدة المتضمنة ستشمل عملية مزدوجة لتحدى أفكار ليست سائدة فحسب فى أوروبا الغربية بل كذلك فى العالم الإسلامى ذاته.

فك تشابكات الخرافات: إيضاحات أولية

ومن المؤسف للسياسة والمروجين والديماجوجيين فى كلا الجانبين، أن الواقع أكثر تعقيدا مما يفترضون عادة. وهناك أسباب حقيقية للغاية تكمن خلف ظهور الحركات الإسلامية، وعلاقتها بأوروبا الغربية، وصياغة سياسة أوروبية تجاهها. ولا يمكن الوصول إلى الشواغل الحقيقية إلا بإزالة بعض أدغال المفاهيم المغلوطة التى تحيط بها عادة. وكل من يعرف المفاهيم المغلوطة لن يتصور أنها ستختفى بسهولة أو أن مجرد التحديد والنقد سيبددها، على الأقل لأن الخرافات حالما تروج تكتسب قوة خاصة بها، ومع ذلك فإن الأمر يستحق أن نضع بعض المقاييس الأساسية للدقة والتناسب للمساعدة فى إيضاح القضايا.

ونبدأ بوضع نقاط إيضاحية عن البعد التاريخى، ولعل أشيع تهام ضد الإسلام هو أنه يسوغ الإرهاب. وردا على ذلك ينبغي أن نذكر أنه ليست هاك علاقة ضرورية أو تاريخية بين السياسة الإرهابية والهويات الإسلامية. وكما لاحظنا فى الفصل الأول فحين ظهر الإرهاب بمعناه المعاصر - فى القرن التاسع عشر - لم يكن المسلمون هم

الذين شقوا الطريق^{٤٤}. وفي الآونة الأخيرة كان هناك الكثير من الإرهاب - ولا إسلام - في أيرلندا الشمالية أو ابوز كادي أو سرى لانكا. وفضلا عن هذا فإذا كان التعصب واضطهاد المجموعات العرقية / الدينية هو الشاغل فإن العالم الإسلامي - وإن كان مسئولاً عن كثير من الجرائم في الماضي والحاضر - ليس وحده بأي حال. وادعاء كثير من المسلمين أن الأقليات العرقية والدينية كانت تعامل على قدم المساواة في الامبراطوريات الإسلامية الأولى زائف تماماً، وإن ظل السجل المقارن لهذه المجتمعات أفضل في عديد من النواحي من سجل منافسيها، وعلى أي حال لم يكن العالم الإسلامي هو الذي نظم مذبحه اليهود في الحرب العالمية الثانية، ولا هو الذي طرد السيفارديم من اسبانيا. وفي كثير من البلدان اليوم نجد أن المسلمين هم ضحايا القمع والإرهاب - في بورما وكشمير وفلسطين وفي الآونة الأخيرة في البوسنة. ولا يستطيع أحد أن يزعم أن المسلمين المناضلين هم وحدهم المسئولون عن هذه الأزمات، إن كانوا مسئولين أصلاً.

ومفهوم الخطر «الإسلامي» هو ذاته خرافة، والحديث عن نزاع مستمر عبر تاريخي بين العالم «الإسلامي» والعالم «الغربي» هراء، فمن الجانب «الإسلامي» من الحماسة أن نرى البلدان الإسلامية وكأنها بمعنى ما تهدد الغرب، فقد اختفى منذ أمد طويل الخطر العسكري الذي تشيره قوات إسلامية موحدة (في ظل الامبراطورية العثمانية)، فالقوات الامبراطورية التي أبعدت عن بوابات قسطنطين وبودابست في القرن السابع عشر تبخرت مع الامبراطورية العثمانية في عام ١٩١٨. ومجموع قوى العالم الإسلامي اليوم تقل كثيراً عن الغرب، حتى لو افترضنا (وهو ما يكاد يكون مستحيلاً) أن مختلف البلدان قد شكلت تحالفاً للعمل الموحد. والواقع أن البلدان الإسلامية قد تابعت مصالح دولها القومية الفردية، وفي أحيان كثيرة حاربت بعضها بعضاً: إيران والعراق، مصر وليبيا، وقبل ذلك مصر والعربية السعودية، والجزائر والمغرب. وبالطبع فإن بلداً إسلامياً يمتلك سلاحاً نووياً يمكن أن يسبب كثيراً من الدمار، وشأنه في ذلك شأن الصين أو إسرائيل لكن أي استخدام كهذا سيكون قليلاً

بالمقارنة بما يمكن لخصومه أن يلحقوه به.

ومن العناصر الأخرى لحجة «الخطر» خرافة العدو «الضرورى». ومن ناحية الغرب فإنه خطأ عميق - وإن يكن واسع الانتشار - الاعتقاد بأن الغرب بمعنى عام «يحتاج» عدواً، وبالطبع تظهر بعض المنافع من المواجهة الدولية والايديولوجية / الدينية: فصناعة الأسلحة تستفيد، وكذلك دعاة الانضباط الاجتماعى. وصحيح حقاً أن للتحديات الخارجية وظيفة تؤديها فى المجتمع فى حالة الحرب الباردة، لكن هذا لا يعنى أن الحرب الباردة نشأت نتيجة الضغط من أجل هذه المنافع الداخلية^(٥)، فالمجتمع الغربى ككل - والرأسمالية الغربية بوجه خاص - لم يكن أبداً بحاجة إلى «عدو» بمعنى متسق ما، بالعكس ان الرأسمالية - كما رأى بوضوح الليبراليون الدوليون فى القرن التاسع عشر وكارل ماركس نفسه - قوة توسعية تسعى إلى إخضاع العالم كله لسيطرتها، واجباره على تقليد الغرب فى المجالات الرئيسية للنشاط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وقوتها التناقضية الدافعة هى المنافسة داخلها - على الأرباح والأسواق والقوة. وسبقى التنوع الثقافى والدينى بين الولايات المتحدة وبريطانيا أو اليابان وألمانيا، لكن للنظام فى مجموعة دافع متأصل إلى الهيمنة، وهذا أكثر من أى شىء آخر هو سره. وما من شىء فى المجتمع الغربى - سواء كان الربح أو السوق أو الاستقرار الايديولوجى والثقافى يتطلب «عدواً» فى شكل الشيوعية أو الإسلام أو اليابان أو أى شىء آخر، وكما تبين فى الفصل الثالث فإن مناقشة حرب الخليج بعبارات «العدو» الضرورى هى، عند البحث الدقيق - مناقشة خاوية.

ويبدو أن الاسلاميين وخصومهم يتفقون على أن «الإسلام» يمكن أن يعتبر تفسيراً للسلوك السياسى والاجتماعى. وفكرة أن «الإسلام» بصفته هذه يوفر هوية وتفسيراً ومدونه أخلاقية لكل الأفعال التى يقوم بها المسلم هى تبسيط واضح، فلاسلام - ككل دين كبير - مجموعة من النصوص - كتاب مقدس، وتقاليد، ووثائق قانونية وكتابات متبحرة - تشار لتبرير أفعال المسلمين، لكن هذه النصوص لا

(٥) ناقشت هذا بمزيد من التفصيل فى «إعادة التفكير فى العلاقات الدولية» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٤، الفصل الثامن).

تستطيع أن تفسر - ولا هي تفسر - ما يجرى أو كيف يتم التفسير، لسبب بسيط هو أنها تحوى دائرة واسعة من الامكانيات والاستخدامات الممكنة، فما من دين - بما فى ذلك الاسلام - هو قائمة جاهزة من السلوك الأخلاقى والسياسى والاجتماعى، وإنما هو يتيح - بدرجات متفاوتة - اختيارا حسب الطلب، يختلف حسب الطائفة والوقت والسياق، ان لم يكن يختلف من فرد إلى فرد. ولا ينطبق هذا قدر ما ينطبق على الشريعة، التى يفترض أنها دليل سلوك كل المسلمين، فهى كما سنرى فى الفصل السادس ليست كذلك.

ومن الزيف أن نطلب من الإسلام أن يجيب على الأسئلة الأساسية للسياسة والمجتمع، فنصوص الإسلام الرئيسية تسكت - كما فى كثير من القضايا الأخرى - عما إذا كان من الأفضل أن تنظم المجتمعات على أساس القومية أو الوحدة الإسلامية؛ الرأسمالية أو الاشتراكية أو حتى العبودية، كما لا يقول لنا الإسلام شيئا عن الظروف التى ينبغى فيها معارضة الدولة أو تأييدها، وما إذا كان ينبغى أن توجد دولة واحدة أو دول كثيرة، وما إذا كان على المؤمنين أن يعتنقوا الحداثة أو التقاليد. والواقع أن الاجابات المسبقة على هذه الأسئلة هى التى تحدد التفسير المستمد من النصوص، وأولئك الذين يفسرون - خارج العالم الإسلامى - ما يفعله بعض المسلمين بالرجوع إلى الدين يخطئون التصويب، تماما كأولئك الذين يسعون - من داخله - إلى تبرير ممارساتهم المحددة بالرجوع إليه. فالإسلام - فيما وراء مبادئه الأساسية^٦، وحاسة عامة بالتضامن الإسلامى فى مواجهة العالم غير المسلم - متنوع ومرن ومفتوح للتفسيرات الجديدة كأي كيان دينى أو فكرى آخر. وإذا كان من داخله يسعون إلى تبرير تصرفاتهم بمرجعية تقليدية معينة، فهذا اختيار وليس ضرورة، وكثيرا ما يخفى ما هو فى الواقع ابتداء أو نقطة بدء جديدة تحت ستار العودة إلى ماض متصور ما (وكانت نظرية الخمينى عن الحكومة الإسلامية مثالا جيدا لذلك، كما هو شأن الحديث عن اقتصاديات تنمية إسلامية وحسابات إسلامية). وإذا نحن أردنا أن نعرف لماذا يعتنق معظم المسلمين ما يعتنقون من أفكار

(٦) وهى تتألف من الأركان أو الأعمدة الخمسة (الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج).

عن الاقتصاد أو الديمقراطية أو وضع المرأة، فليس الإسلام فى ذاته هو الذى يمكن أن يشرح ذلك.

ولمشروطية الإسلام - حقيقة أنه لا تنشأ عنه مجموعة واحدة من المبادئ السياسية أو الاجتماعية - أهمية خاصة فى قضيتين رئيسيتين للجدال المعاصر. الأولى هى قضية الهوية والعرقية، فليس صحيحاً أبداً أن تصور «المسلم» كتعبير عن هوية عرقية، فهذا اما اسقاط مبتذل يستخدمه أولئك الذين سعوا - ومازالوا يسعون - إلى السيطرة على ذوى الأصل الإسلامى أو إلى استبعادهم، أو هو دعوى زائفة بالمثل يطرحها أناس داخل الجماعة الإسلامية يسعون إلى ممارسة السيطرة على مجموعة اجتماعية بتقديم تفسيرهم الخاص باعتباره «الإسلام» المرجعى والمشروع الوحيد، فالهويات الأخرى - الاجتماعية والعرقية واللغوية والقومية - تلعب جميعاً دورها، فليس هناك شعب إسلامى، تماماً كما لا توجد شعوب تحدد هويتها العرقية بالدين وحده.

وكانت الدولة الوحيدة التى شكلت على أساس الهوية الدينية؛ باكستان، هى ذاتها كيانا متعدد القوميات، يضم البنجاب والسنديين والبالوش والباشان فى الغرب والبنغال فى الشرق (وكلها شعوب أصيلة) ومجموعة سادسة هى «المهاجرين» - الذين هاجروا من الهند. وفى عام ١٩٧١ انفصل البنغال على أساس قومى، وهى الحالة الوحيدة الناجحة لمثل هذا الانفصال فى الفترة بين عام ١٩٤٥ وانهيار الشيوعية. وأصبحت الدولة المتبقية - باكستان الغربية سابقا - بصورة متزايدة موضعاً للنزاع بين مختلف المجموعات القائمة هناك. والحق أن الإسلام يمكن أن يلعب دوراً فى إقامة وانتشار الهويات المعاصرة داخل الدول متعددة القوميات حين يربط بالقومية أو هوية الجماعة. وينطبق هذا بين المهاجرين فى أوروبا الغربية كما ينطبق فى الجماعات القائمة فى غرب آسيا وشمال إفريقيا، ويصبح الإسلام - شأن الثقافة والتاريخ - احتياطياً يستند إليه دعاة الهويات الجديدة، ولكن فى تعزيز الهويات العرقية - وكما هو الشأن فى التفسير اللاهوتى - فإن اختيار الهوية وطابعها يتحدد بالقوى المعاصرة والعلمانية، وليس بالدين ذاته.

والقضية الثانية هي قضية الديمقراطية، فكثير من الناس في العالم المعارض للدول الإسلامية - المسيحيون واليهود والهندوس وصينيون جنوب شرق آسيا - يؤمنون بأن الإسلام والديمقراطية الغربية لا يمكن التوفيق بينهما. وهنا أيضا نجد أناسا في العالم الإسلامي - من الأسرة السعودية المالكة إلى الخميني - يطرحون الفكرة نفسها. ومن أكثر الأفكار شيوعا في الخطاب الإسلاموي في الثمانينات وبداية التسعينات الفشل المزعوم للديمقراطية الغربية. غير أن جرننا إلى مناقشة لعدم التوافق الضروري، أو حتى التوافق الضروري، بين الإسلام والديمقراطية يعنى بالتحديد قبول المقدمة الزائفة، وهي أن هناك اجابة «إسلامية» واحدة استقرت تقليديا على المسألة، وأن هذا «الإسلام» اللازمى يحكم الممارسة الاجتماعية والسياسية، وليست هناك اجابة كهذه، ولا «إسلام» كهذا.

وإذا كانت هناك في عدد من البلدان الإسلامية حواجز واضحة أمام الديمقراطية فإن لهذا صلتها ببعض السمات الاجتماعية والسياسية التي تتقاسمها هذه المجتمعات، ويمكن أن تشمل هذه السمات مستويات التنمية المنخفضة، والتقاليد الراسخة لسيطرة الدولة، والثقافات السياسية التي تكبح التنوع والتسامح، وغياب تقاليد الملكية الخاصة، والافتقار إلى الفصل بين الدولة والقانون. وسنبحث هذه الأمور بتفصيل أكبر في الفصل الخامس. ورغم أن هذه السمات تتجه إلى أن تكتسب الشرعية بعبارات من مبادئ الإسلام فليس فيها في الواقع شيء «إسلامي» نوعي.

وينكر الإسلامويون اليوم الفصل بين السياسة والدين، وكل من يعرف تعاليم وممارسات المفكرين الإسلامويين سيتبين اتجاهها قويا إلى ربط الدين بالسياسة. وقد كانت العبارة التي يكثر ترديدها، والتي يبدو أنها شاعت في القرن التاسع عشر، وهي أن «الإسلام دين ودولة» تقليديا أساسا للسلطة والتشريع والقمع في كثير من الدول الإسلامية. وفي الجدالات المعاصرة يهاجم المفكرون الإسلامويون بوجه خاص مفهوم «العلمانية»؛ الفكرة التي ولدت في أوروبا عن ضرورة فصل القانون والسياسة عن الكنيسة وعن استدعاء سلطة الهية. وهم يعتبرونه غير إسلامي، وفي الواقع أحد مصادر انحلال الغرب. وزعم النقاد داخل البلدان الإسلامية، وكذلك خارجها، وعن حق، أن هذا الرفض لفكرة العلمانية يستبعد بالفعل تدعيم المؤسسات الديمقراطية.

وكما سيناقدش الفصل الخامس فان الديمقراطية تفترض العلمانية فضلا عن الشروط المسبقة الأخرى، فعلى هذا الأساس وحده يمكن للدولة أن تعمل وفقا لحكم القانون، واحترام حقوق الأفراد، والتسامح، وتعددية الأفكار والتنظيم السياسى. وهنا نواجه مرة أخرى التعزيز المتبادل بين القوالب الجاهزة: فمن يعارضون العالم الإسلامى يتوحدون مع المفكرين الإسلامويين ذاتهم فى إنكار أن المسلمين يمكن أن يفصلوا بين الدين والسياسة.

وقد يبدو عندئذ أننا وصلنا إلى مشكلة أساسية: فبدون علمانية ليست هناك ديمقراطية. غير أن هناك تحفظين هامين ينبغى أن نقدمهما، الأول ينازع الصورة الخارجية للمجتمعات الإسلامية، والآخر ينتقد العرض الإسلاموى. وينبغى - فى المنظور المقارن - أن نلاحظ أن مشكلة الدين والسياسة ليست بأى حال خاصة بالبلدان الإسلامية، فكثير من النزعات القومية الأوروبية الشمالية مثل الصورتين الأيرلندية والبولندية - يغمرها الدين، وكذلك تقريبا كل النزعات القومية المسيحية الأرثوذكسية: اليونانية والصربية والقبرصية اليونانية والروسية. وبعض أبعاد هذه المشكلة خاص بالإسلام، كما يؤكد الإسلامويون أنفسهم باعتزاز، لكن التقسيم بين سياسة غربية علمانية وسياسة شرقية دينية أبعد عن أن يكون مطلقا. ولاشك أن ظهور ما أصبح يسمى - تسمية غير دقيقة - بالأصولية فى السبعينات لم يكن خاصا بالعالم الإسلامى، ففي الهند عبأت الحركات الهندوسية الشوفينية الملايين، وفى الولايات المتحدة الأمريكية لعبت الأصولية المسيحية دورا هاما فى السياسة^(٧). وإذا عدنا إلى مسألة التوترات الدولية فإن مما يفلت النظر أن أوروبا لاتقدم صورة عن تقسيم ثنائى، مسيحي ومسلم، وإنما تقسيم ثلاثى بين المسيحي الغربى والمسيحي الشرقى والمسلم. ولن يكون الاتحاد الأوروبى - فى مفهومه الأوسع - جماعة من الدول المسيحية تبقى خارجها الأتراك والتونسيين، بل جماعة من الدول المسيحية الغربية بالإضافة إلى إدراج شذوذ أرثوذكسى، هو اليونان (وهى دولة يتمنى معظم أعضاء الاتحاد

(٧) للتحليلات المقارنة انظر مارتين مارتى وسكوت أبيلباى (تحرير) «الأصولية والدولة» (مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٩٣)، جيلز كيبيل «انتقام الله: اتبعات الاسلام والمسيحية واليهودية فى العالم الحديث» (كمبريدج: مطبوعات بولتى، ١٩٤٤) وهافا لازاروس - باقى «الأصولية المعاصرة - اليهودية والمسيحية والاسلام»، «ذى جيرزواليم كوارترلى»، العدد ٤٧، صيف ١٩٨٨.

الأوروبي الآخرون - إذا صدقنا شائعات بروكسل - لو لم يكونوا قد سمحوا أصلاً بانضمامها). ولم تكن تسمية معاهدة روما بهذا الاسم عبثاً.

ويأتى التصحيح الثانى لفكرة أن للإسلام مشكلة فريدة دائمة مع العلمانية من داخل التقاليد الإسلامية والتاريخ الإسلامى ذاته. ورغم كل ما يزعمه نقاد التفكير الإسلامى وأنصاره فليس صحيحاً ببساطة أن المجتمعات الإسلامية لا تستطيع أن تفصل السياسة عن الدين، بل يمكن للمرء فى الواقع أن يدافع عن قضية فى الطرف الآخر هى أن كل تاريخ الإسلام - كمشروع سياسى وحضارى - قد سادته الحسابات السياسية الواقعية. وكانت هذه - بالمناسبة - إحدى مناقشات «آيات شيطانية». ويوحى الافتقار إلى سياسة إسلامية موحدة طيلة الثلاثة عشر قرناً الماضية، والاستخدامات السياسية المختلفة التى تستخدم فيها المرجعية الإسلامية، بأنه ليس ثمة سياسة موحدة يمكن أن تستنبط من النصوص المقدسة. وفى العالم المعاصر يوضح مثال بلد كتركيا - التى كانت فى وقت ما قائدة امبراطورية يفترض أنها إسلامية - أنه ليست هناك علاقة ضرورية بين نظام سياسى واقتصادى بعينه، أو فى الواقع بين التكريس الدينى والدولة فى العالم الإسلامى. وليس هنا مجال البحث الكامل للإمكانية اللاهوتية؛ ويكفى أن نقول أن فصل الدين عن الدولة، وفى الواقع رفض كل نشاط سياسى دنيوى، هو تفسير ممكن للفكر الإسلامى ككل ما يطرحه الإسلامويون الآن^٨.

ولا يمثل ظهور الحركات الإسلاموية واستدعاء الإسلام كتبرير للعمل السياسى ظاهرة عبر تاريخية عامة، فهى تعكس قوى بعينها داخل مجتمعات محددة فى العالم المعاصر. وبعبارة أخرى فإنها استجابة لمشكلات جارية، ذات طبيعة اجتماعية وسياسية غالباً. وحيث تنشأ الحركات الإسلاموية، أو حيث تصف مجموعات بعينها نفسها بأنها بالدرجة الأولى «مسلمة»، فإنها لا تستجيب لتأثير

٨) والمثل الأول لهذا فى إطار الفكر الإسلامى الحديث هو على عبد الرزاق (توفى فى عام ١٩٦٦) الذى تازع فى الصلة بين الإسلام كعقيدة وأى شكل بعينه من أشكال الحكم، وفى رأيه أن الربط بين الإسلام والسياسة كان هو الطريق إلى الحكم المطلق والتسلط (انظر حميد عنايات «الفكر الإسلامى السياسى الحديث» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٢) ص ٨٢ - ٨٨. وإلى حد ما تعتبر الأصوليات الإسلامية - وخاصة نوعها المصرى - رد فعل لأفكار على عبد الرزاق.

لازمني، وإنما للقضايا التي تواجهها مجتمعاتها وجماعاتها اليوم. ومن هذه القضايا تدخل الدولة في الحياة اليومية، وتطور المدونات القانونية، وحقيقة السيطرة الخارجية (أو الاعتقاد بأن هذا عامل رئيسي)، والتحضر السريع، والمنافسة على مراكز التعليم والاستخدام، والتغيرات الثقافية والاجتماعية، وليس أقلها ما يتعلق بوضع المرأة. وأي من هذه المشكلات ليست خاصة بالعالم الاسلامي، وكل منها جاءت - إلى حد كبير - نتيجة التغيرات الأخيرة في هذه المجتمعات. وإذا حاول المرء أن يفسر ظهور الحركات الاسلامية في إيران والجزائر وأفغانستان وفلسطين وغيرها، فإنه يمكن أن يبدأ يبحث المشكلات التي تواجه سكان هذه البلدان^٩. فإذا كانت الجماعات القادمة - إلى أوروبا الغربية - تعرف نفسها بصورة متزايدة بعبارات اسلامية فقد لا يكون هذا إعادة لتأكيد هوية اسلامية قائمة ما قدر ماهو استجابة لمشكلات الهجرة والوضع، والتحيز العنصري، والتمييز في الاستخدام، والاغتراب، التي يواجهونها حيث هم. وبالطبع فإن ادعاءهم الهوية الاسلامية كاتمءأبدي كلى يستند إلى الوحدة الاسلامية هو جزء من الذاتية التي تجد تعبيراً عنها في مثل هذه المزاعم، غير أن هذه المزاعم جزء من الايديولوجية، لامن التفسير.

ويترتب على ذلك أن صورة الاسلام باعتباره بمعنى ما ظاهرة دولية أو ظاهرة لا ترتبط بدولة هي بدورها صورة مضللة، ومن المؤكد أنه قد وجدت مثل هذه القوى عبر القومية، في الماضي مع شبكات الباحثين والطوائف الاسلامية، واليوم مع انتقال الصور والرسائل والنصوص بين البلدان الاسلامية، ويعد التفاعل بين الكاتب الباكستاني المودودي والكاتب المصري سيد قطب مثالا على ذلك. كما قد يشعر المسلمون في بعض القضايا بأنهم جزء من جماعة أوسع، ويحسون بالتضامن مع

(٩) أستطيع أن أقدم كأمثلة للكتابات التي تفعل ذلك سامي زبيدة «الإسلام والشعب والدولة» (لندن: روتليدج ١٩٨٩)؛ ونيكي كيدى «إيران: جذور الثورة» (لندن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨١)؛ وميكائيل جيلستان «التعرف على الإسلام» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٢)؛ وادوارد مورتايمر «الإيمان والسلطة» (لندن: ماكميلان سالتليك سيتي: مطبوعات جامعة أوتاوا، ١٩٨٨)؛ وفريد هاليداي وحمزه العلوي (تحرير) «الدولة والايديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٨)، وعزيز العظمة «اسلامات وحدثات» (لندن: فيرسو، ١٩٩٣). وفي منظور آخر ومسح واسع سمي نزيه الأيوبي في «الاسلام السياسي: الدين والسياسة في العالم العربي» (لندن: روتليدج، ١٩٩١) - وهو يكتب داخل اطار «المشروطيات» - إلى بحث مدى قوة حجة العناصر الثقافية والمذهبية المحددة للترعة الاسلامية.

المجموعات الإسلامية المناضلة في أماكن أخرى. لكن الحركة الإسلامية في شكلها السياسي تعرفها وتحددّها الدول القومية والأجنحة السياسية المتنافسة. وهذا أولاً بمعنى أن هدف هذه الحركات يظل هو الاستيلاء على سلطة الدولة، وثانياً أنها إذا فعلت ذلك وحين تفعله فإنها تستخدم المبدأ الإسلامي لتعزيز مصالح هذه الدول (وليست إيران والسودان استثناء). وأخيراً فإن هذه الاتجاهات قومية من حيث أن الشكل الخاص الذي تتخذه الحركة الإسلامية تحدده المشكلات التي يواجهها المجتمع. وعلى سبيل المثال أنتجت إيران وأفغانستان حركتين إسلاميتين شديديتي الاختلاف، فالنزعة الإسلامية الإيرانية كانت حضرية القاعدة يقودها رجال دين تقليديون، يتصرفون من خلال تعبئة سياسية جماهيرية، أما في أفغانستان فكانت ريفية ولكن يقودها مثقفون محدثون، يتصرفون من خلال حرب عصابات. وأثار ذلك على العلاقات بين الدول الإسلامية وأوروبا الغربية واضحة: فستظل هذه الحركات متנוهة، وتحددها في الواقع دول بعينها وتتأثر بمصالح الدولة، وستكون أقرب إلى التنازع فيما بينها - كما في حالة إيران والعراق - من أن تتحد ضد الغرب. ولا يمكن أن يكون هناك «تحد إسلامي» كبير، لا لأن الدول الإسلامية أضعف كثيراً - وستظل أضعف - من الدول الغربية فحسب، بل كذلك لأنها لا تمثل تحالفاً متماسكاً ومشكلاً دولياً. والواقع أن المرء يستطيع أن يمضي بالحجة إلى أبعد من ذلك وأن يبين - على أساس الإعلانات والممارسات - أن معظم الحركات الإسلامية معنية بما يجري داخل العالم الإسلامي، وبالتنافس بين الدول والأحزاب الإسلامية، أكثر منها بالعالم الخارجي. وجدير بالذكر أن بلاغيات آية الله الخميني لم تكن بلاغيات تدعو إلى الجهاد لفتح العالم غير المسلم أو تحويله بل كانت صرخة قلق: «الإسلام في خطر» (إسلام دار خطر ايست). وإذا كان هناك خيط مشترك يجري في كل هذه الحركات فهو يكمن هنا.

الصراع من أجل روح المهاجر

لا يتجلى هذا الاحساس بأن الإسلام يتعرض للتهديد وخطر الفساد قدر ما يتضح في إطار نمو الجاليات الإسلامية في العالم المتقدم ذاته. والواقع أن هذه الجاليات تمثل الآن قوة هامة في كثير من البلدان الغربية. ولم يكن التحول إلى

الاسلام اتجاها كبيرا الا بين السود فى الولايات المتحدة، وفى أوروبا لا يمثل روجيه جارودى - الشيوعى الفرنسى السابق الذى تحول الآن إلى الإسلام - والصوفيون العرضيون تحولا واسعا. وقد كانت الهجرة هى السبب الرئيسى لتضخم الجاليات الاسلامية. وتوجد فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وسويسرا والسويد وغيرها من البلدان جاليات اسلامية مستقرة ولدت عن هذه الهجرة الأخيرة. ومن المستحيل تقديم أرقام دقيقة، لكن المؤشرات التقريبية تعطى صورة عريضة، ففي بريطانيا ما بين ثلاثة أرباع مليون ومليون مسلم، وفى فرنسا أكثر من ثلاثة ملايين، وفى ألمانيا يعتقد أن الرقم نحو مليون وثلاثة أرباع مليون. ويزيد المجموع الكلى فى أوروبا الغربية عن ستة ملايين^{١٠}.

ورغم كل الفوارق فى الأصل وبلد الإقامة تكشف هذه الجاليات عن خصائص مشتركة. الأولى هى أنه رغم أن الجانب الأكبر من الهجرة قد جرى فى الخمسينات والستينات - قبل أن يسدها الكساد وضوابط الهجرة - فلم يحدث تضخم ملحوظ فى النزعة الدينية، وفى المظاهر العامة للعقيدة الاسلامية، إلا فى السبعينات والثمانينات. ويتضح هذا الاتجاه فى عدد المساجد: فهناك أكثر من ١٠٠٠ مسجد فى فرنسا، وارتفع عددها فى بريطانيا من ٥١ مسجدا فى عام ١٩٧٠ إلى ٣٢٩ مسجدا فى عام ١٩٨٥، وغالبيتها العظمى بيوت أوشقق حولت إلى مساجد، كما يتضح فى أنشطة الجمعيات الاسلامية والمجموعات الطائفية التى توجد مئات منها فى كل دولة كبيرة. وادت نفس الزيادة فى الظهور الدينى إلى حملات فى قضايا ذات أهمية خاصة للمسلمين: توافر اللحم الحلال، توفير أماكن العبادة، احترام الممارسات الاسلامية فى التعليم، ملابس المرأة، الفصل بين الجنسين.

وتعكس كثير من هذه الحملات الجزع بشأن كيفية المحافظة على السيطرة داخل الجماعة أكثر مما تعكس التهديد من عالم غير اسلامى خارجى، ففي كل بلد

(١٠) جليز كيبيلى «الضاحية الاسلامية: مولد دين فى فرنسا» (باريس: سوى، ١٩٨٩): توماس جيرهولم وايجفى جورج لبتمان (تحرير) «الوجود الاسلامى الجديد فى أوروبا الغربية» (لندن: مانسيل، ١٩٨٨)؛ جورجين نيلسين «المسلمون فى أوروبا الغربية» (ادنبورج: مطبوعات جامعة ادنبورج، ١٩٩٢)، فليب لويس «بريطانيا الاسلامية الدين والسياسة والهوية بين المسلمين البريطانيين» (لندن: أى. بى. توريس، ١٩٩٤): سيرى بيتش وجانشر جليب «الاقليات الاسلامية فى أوروبا الغربية» فى «دراسات عرقية وعنصرية»، المجلد ١٨، العدد الاول، ١٩٩٥.

يعرب القادة الاسلاميون عن قلقهم بشأن الدرجة التي سيستمر بها الجيل الثانى من المهاجرين - الذى يمثلون الآن نحو نصف المجموع - فى احترام العقيدة. وفى باريس وليون، كما فى برادفورد، لا نجد الشباب حاضرين فى المساجد بنسبة كبيرة بالمقارنة بالصغار. وقد تؤدى زيادة النزعة الدينية فى السبعينات والثمانينات إلى تغير ذلك بعض الشيء، لكن هذا القول سابق لأوانه، غير أن بعض العوامل المشتركة بين مختلف البلدان الأوروبية قد شجعت بالتأكيد زيادة تأكيد الهوية الدينية. لقد أدى اغلاق الحدود أمام المزيد من الهجرة إلى تقليل درجة حركة المهاجرين، ومن ثم أوضح أن المقيمين حاليا ينوون البقاء. وقد أجبر ظهور الهجمات العنصرية على المسلمين - التى لم تتضح فقط فى الاعتداءات العنيفة على الباكستانيين فى بريطانيا بل كذلك فى بروز لوبن فى فرنسا ونشاط اليمين المتطرف فى ألمانيا - كثيرين فى الجيل الثانى على أن يتحفظوا فى أملهم فى الاندماج الكامل. كما لعبت المنح وتعبيرات التضامن من الدول الاسلامية دورها، وكذلك بعض الأحداث مثل الثورة الايرانية والهجمات على ليبيا والانتفاضة الفلسطينية والحرب فى البوسنة.

وإذا كانت هذه الجاليات الاسلامية الكبيرة فى الغرب تتقاسم اهتمامات مشتركة فإنها تتسم كذلك باختلافات هائلة. ومن المستحيل لهذا السبب رسم أى صورة عامة أو «سوسيولوجيا» للمسلمين فى أوروبا الغربية، فالاسلام - فى المقام الأول دين لامركزى، ليس له مركز منتظم متعارف عليه، فالخلافة التى ألفاها أتاتورك فى عام ١٩٢٤ كفت منذ أجل طويل عن أن تعمل كسلطة حتى بالنسبة للمسلمين السنة. وتنوع الطوائف والاتجاهات داخل الجاليات هو انعكاس لهذا النمط اللامركزى، وتعقد التجزئة داخل الاسلام ذاته التغيرات الدينية التى تحدث فى عملية الهجرة. وإذا جاز افتراض أن كثيرا من المهاجرين يحتفظون بمعتقدات منشئهم فإنهم كثيرا ما يعتنقون أفكارا اسلامية من مصادر أخرى لم يلتقوا بها إلا فى المنفى، وهكذا انتظم المهاجرون اليمنيون فى بريطانيا فى الثلاثينات والأربعينات فى طائفة دينية - هى العلوية - مقرها الأصلى فى الجزائر^(١). وقدم المسلمون الفرنسيون من أصل

(١) انظر كتابى «العرب فى المنفى: الجاليات اليمنية فى الحضر البريطانى» (لند: أى .. بى . توريس، ١٩٩٢)، وريتشارد لوليس «من تغز إلى شاطئ تينا» (اكستر: مطبوعات جامعة اكستر، ١٩٩٥).

شمال إفريقيا في السنوات الأخيرة دعما كبيرا لجماعة التبليغ، وهي مجموعة دعوة تأسست في الهند في عام ١٩٢٧ ومقرها الأوروبي في بريطانيا. وتجربة الهجرة تؤكد الرغبة في تأكيد أو إعادة تأكيد بعض القيم التقليدية، وفي الوقت نفسه تعرض المهاجرين لقيم جديدة، والتماثل صارخ مع التجنيد الشيوعي للمهاجرين: والواقع أن كثيرا من العرب والأتراك في فرنسا يعيشون الآن في معازل سابقة للحزب الشيوعي الفرنسي. ولا يخلو من الدلالة أن أبرز مركز للمسلمين «الفرنسيين» المستقلين هو مسجد ستالينجراد، وأن المؤمنين يعيشون في شارع يوري جاجارين وجادة موريس توريز.

وتضاف إلى هذه الاختلافات الدينية اختلافات ذات طابع قومي ولغوي وسياسي، «فمسلمو» أوروبا الغربية - الذين يبدون متجانسين للعالم غير الإسلامي ولمن نصبوا أنفسهم ممثلين رسميين للإسلام - يأتون كذلك من عديد من الخلفيات القومية: في بريطانيا، باكستانيون وبنغالي وهنود، وكذلك أيضا قبارصة أتراك وعرب؛ في ألمانيا، أتراك وبوسنيون؛ في فرنسا، جزائريون ومغاربة وتونسيون وسنغاليون وموريشيوسيون وأتراك، وحتى هذه البطاقات «القومية» تخفي انقسامات محلية ولغوية - بين الباثان والبنجاب والجوجيرات*، بين الأكراد والأتراك، بين الجزائريين العرب والقبائليين، وبالطبع بين مختلف الشعوب العربية. وإذا كانت بلدان الأصل تختلف فكذا تختلف البلدان المستقبلة. ففي بريطانيا كان المهاجرون من الكومنولث يمنحون أوتوماتيكيا حق التصويت، وهو شيء تنكره فرنسا وألمانيا. ومن الناحية الأخرى قدمت الحكومة الفرنسية منذ منتصف السبعينات مساكن خاصة للمهاجرين، وشجعت بناء أماكن العبادة في أحياء المهاجرين. ووفرت بعض الشركات الفرنسية هذه الأماكن في مواقع العمل. أما في بريطانيا فلم يكن توفير هذه الاحتياجات الدينية للمهاجرين متصورا تقريبا، إلا أن جهودا كبيرة أنفقت في النزاع حول قضية بريطانية خاصة هي: الزى المدرسي.

كما يزيد من تعقد تنوع القيادات والتنظيمات داخل الجاليات الإسلامية في

* مواطنو ولاية جوجيرات في غرب الهند - المترجم.

أوروبا الغربية التأثير التقسيمي للدول الإسلامية، التي حاول كثير منها التأثير على الجاليات باغراءات مالية وغير مالية. وعلى أحد المستويات يتخذ هذا شكل تمويل المساجد والمطبوعات، حيث قد يتوافق الواجب الديني مع مصلحة الدولة. وقد تخصصت العربية السعودية في ذلك، وتقوم من خلال رابطة العالم الإسلامي في مكة بإدارة تنظيمها عبر القومى. ومنذ عام ١٩٧٩ سعت جمهورية إيران الإسلامية بدورها إلى اتباع هذا الطريق، وإن يكن بموارد أقل. وقد استهدفت حملة آية الله الخميني ضد سلمان رشدي جزئيا تعزيز دعواه بأنه قائد لكل المسلمين. وتستخدم دول أخرى الروابط الدينية كوسيلة للبقاء على السيطرة الإدارية، والقسرية، على أبناء بلادها، وتستخدم التأشيرات والاموال وتوجيه التحويلات والحصول على المباني جميعا في إبقاء المهاجرين في الصف، وتسعى دول أخرى إلى استخدام الجاليات الإسلامية المهاجرة كوسيلة لتوسيع مصالح هي في الأساس مصالح سياسية علمانية. وعلى سبيل المثال قدمت ليبيا والعراق أموالا لهذا الغرض، «وتضامنهما الإسلامي» هو امتداد للنزاع بين العرب. وإلى جانب تأثير الدول أقامت الأحزاب الإسلامية في الوطن شبكاتها في الخارج، ومن الأمثلة الواضحة، جماعة الإسلام، الباكستانية، وهي مجموعة يمينية ذات اتصالات سعودية وتحظى بتأييد قوى بين المسلمين الباكستانيين في بريطانيا، وتنظم حملات في كل من بريطانيا وباكستان^{١٢}.

والعقدة الأخيرة في قصة التجزؤ هذه هي المنافسة بين العرب وغير العرب على القيادة في الإسلام، فالأئمة الأتراك في فرنسا يرون أن الأتراك يفهمون القرآن أكثر من العرب^{١٣}، والقذافي يدين النفوذ غير العربي داخل الإسلام بما فيه جماعة التبليغ. ويمكن أن نلاحظ أن هناك أكثر من أثر لهذا النزاع الثقافي والديني القديم في صفحات آيات شيطانية كما في الاستجابة لرواية سلمان رشدي.

ورغم هذه الاختلافات الواضحة فإن الخرافة التي يروجها المسلمون وغير المسلمين على السواء هي أن الإسلام والجاليات الإسلامية تمثل جماعة واحدة، أمة

(١٢) جون ركس في بحثه عن برمنجهام في جيرهورم وليتمان (تحرير) «الوجود الإسلامي الجديد في أوروبا الغربية».

(١٣) كبل «الضاحية الإسلامية».

واحدة. ولم يكن هذا صحيحاً أبداً في العالم الاسلامي منذ سنوات الخلفاء الاول، وهو بالتأكيد غير صحيح بالنسبة لمسلمي أوروبا الغربية، بالتنوع والسيولة الكامن خلف الاسلام الكلي المفترض يثيران موضوعاً يتكرر في كل الدراسات عن المجتمع «الاسلامي» - سواء في أوروبا الغربية أو في بلدان العالم الثالث المعنية - هو إلى أي حد يمكن لتسمية «الاسلام» ذاتها أن توفر مفتاحاً لفهم سلوك هذه المجموعات في الساحة السياسية؟ وقد تناولنا هذه المسألة فيما سبق: فرغم كل الادعاءات عن أن الاسلام يحكم السلوك الاجتماعي الفردي فضلاً عن السياسي فإن تنوع الممارسات في البلدان الاسلامية يشير إلى أن «الاسلام» بذاته لا يمكن أن يفسر كيف يسلك المسلمون، أو كيف يمكن أو ينبغي لهم أن يسلكوا، وكما سبقت الإشارة لا بد من اثار عوامل أخرى خارج «الاسلام». ومن ثم فإن اللجوء إلى «اسلام» يفسر كل شيء حلقة مفرغة، وفضلاً عن ذلك فإن «للمسلمين» - كغير المسلمين - هويات كثيرة، يتغير توازنها النسبي وطابعها مع الزمن، ومن التحديات المثيرة للاهتمام - وإن تكن مراوغة - لأي تحليل لمختلف الجاليات «المسلمة» فك تشابكات العلاقة بين مختلف هويات أفرادها ورسم صورة لها، ولا يمكن أن تقوم دراسة الجاليات الاسلامية على «سوسيولوجيا الدين» وحدها، بل لا بد بالأحرى أن تتضمن سوسيولوجيا التفاعل بين الدين والقوى العرقية والثقافية والسياسية الأخرى.

ولنأخذ مثال جالية عربية قديمة العهد في بريطانيا، فطيلة العقود الثمانية منذ أقام اليمنيون في بريطانيا وصفت الجالية اليمنية - التي تبلغ ١٥٠٠٠ شخص على الأكثر - بعدد من الصفات، فقد وصفوا بأنهم هنود شرقيون وزنوج وسود وآسيويون وعرب ويمنيون ومسلمون وباكستانيون. وينبغي أن تضاف إلى هذه «الهويات» قائمتهم هم من الاختلافات - ما بين يمينيين شماليين أو جنوبيين، وشافعية أو زيديين، ومؤيدين لهذا الجناح أو ذاك في نظمهم، والتنوعات القبلية والاقليمية بين ضالع ويافع ومقبة وشمير وما إلى ذلك^{١٤}. وتتردد هذه المشكلة في كثير من مناقشات أوروبا الغربية، وعلى سبيل المثال يبدو أن كيبيل يعمل بشائية هي «فرنسي /

مسلم» وكأن الاثنين بديلان^{١٥}. غير أن مثل هذا الاستخدام لا يتناول بدرجة كافية مسألة إلى أي حد يرجع انفصال المسلمين وتميزهم في فرنسا إلى كونهم مسلمين، أو كونهم عربا، أو كونهم جزائريين، أو يتطابقون مع أي تقسيم فرعي آخر. وليس ثمة مجال كبير في هذا الاستقطاب لمناقشة مكان العربي أو الجزائري، والهوية في حياة هؤلاء الناس، وكيف تتفاعل الأنشطة الدينية والمطبوعات والاجتماعات مع ما هو سياسى. وبالمثل تميل الدراسات المقارنة لمسلمى أوروبا الغربية إلى معاملة موضوعها بطريقة دينية بالغة الضيق. غير أنه - كما يتضح من مساجد برمنجهام - يمكن تقسيم الجمهور بصورة تكاد تكون كاملة وفق خطوط قومية أو إقليمية: فالباثان والبنجاب و«الكامبليورى» وأزاد كشمير والبنغال واليمنيون والجواجيريات مع اعلانهم الإيمان باله واحد يمضى كل منهم إلى طريقه الخاص للصلاة^{١٦}.

وتركز كثير من المناقشات عن مسلمى أوروبا الغربية على قضايا الهوية في عالم غير اسلامى، ومسألة الاستيعاب مقابل الانفصال، والتمييز بين «الاندراج» أى العثور على مكان معترف به لكنه متميز و«الادماج»^{١٧}. وما من شك فى أن كلتا العمليتين تسير فى طريقها، فكثير من مواطنى الجيل الثانى من ذوى الخلفية الاسلامية يختلطون بجيلهم فى المجتمع الأوروبى الغربى ويشاطروه قيمه، ويتخذون موقفا انتقاديا من الخلفيات القومية والدينية التى جاءوا منها، وتتمثل هذه الظاهرة فى الجيل الثانى من الكتاب الافريقيين الشماليين فى فرنسا، «البور» (الكلمة الفرنسية العامية التى تعنى عربيا مولودا فى فرنسا)، وفى أفلام بريطانية مثل فيلم حنيف قريش «مغسلتى الجميلة». وقد أصبحت العودة الآن أصعب بعد أن أغلقت أبواب الهجرة. وفى الوقت نفسه كسبت القوى الساعية إلى «الاندراج السلمى» بدورها أرضا: جزئيا من خلال الزيادة الواسعة فى النزعة الدينية فى السبعينات، وجزئيا من خلال جهود الدول والمنظمات الاسلامية مثل «التبليغ». لقد أصبحت الجالية الاسلامية

(١٥) كيبيل «الضاحية الإسلامية».

(١٦) دانييل حولى فى جيرا هولم وليثمان (تحرير) «الوجود الإسلامى الجديد».

(١٧) كيبيل «الضاحية الإسلامية».

والتنظيمات القومية الآن أقوى وأعلى صوتاً عن ذي قبل، وقد غدت بالفعل قوة سياسية في فرنسا، وتصبح كذلك في بريطانيا بصورة متزايدة وقد سعى بيان عام ١٩٨٧ «الصوت الإسلامي» الذي وقعته ٢٤ جمعية إسلامية إلى وضع مجموعة من مطالب المسلمين في بريطانيا، تتعلق في المقام الأول بالتعليم - الزى، الطعام، والتعليم المنفصل بين الجنسين، والرقص والحمامات المختلطة والتعليم الجنسي. وقد أتاحت السياسات الرامية إلى تغيير النظام التعليمي على أسس عامة في فرنسا وبريطانيا الفرصة للآباء المسلمين ليعبروا عن مشاغل خاصة.

النزاع حول «آيات شيطانية»

وما يوحى هذا به في المقام الأول هو أن الجاليات المسلمة في أوروبا الغربية - رغم كل ما تبديه من ثقة - تشعر بأنها في خطر : فخطر ضياع السيطرة الاجتماعية هو الذي يحرك نشاط قادتها، التقليديين والجدد. وهنا بالطبع يقاسمهم قلقهم كثير من أعلى قادة العالم الإسلامي صوتاً، بما فيهم الخميني. ومهما بدوا عدوانيين مستائين فإن صيحتهم هي صيحة دفاع، ويكمن هذا الاحساس بالتآكل الحقيقي أو المتخيل - خلف رد فعل «آيات شيطانية» بعد نشرها في عام ١٩٨٨. وكثير من المسلمين يعتبرون العرض الروائي للإسلام الأول في ذاته غير مقبول، لكن كتاب سلمان رشدي يتناول بالقدر نفسه الخبرة الإسلامية في بلد من بلدان أوروبا الغربية هو بريطانيا^{١٨} وكان قد قيل عن رشدي قبل بضع سنوات أنه بعد أن وضع كتاباً عن الهند («أطفال منتصف الليل») وكتاباً عن باكستان («العار») فسيضع كتاباً عن بريطانيا. وظهر عندئذ هذا الكتاب، وبعد الغضبة الأولى من جاب المسؤولين الإسلاميين جاء عن حق دور الوزراء البريطانيين لينددوا بنظرته المعادية للعنصرية والساخرة من المملكة المتحدة، على الأقل بسبب أفكاره عن الشرطة^{١٩}.

١٨) مالميس روثفين «قضية شيطانية» (لندن : شاتو وويندوس، ١٩٩٠)؛ ليزا أيجانيسي وسارة متيلاند (تحرير) «ملف رشدي» (لندن : فورت ايسيت، ١٩٨٩).

١٩) كان التنديد الواسع «بآيات شيطانية» من جانب أناس لم يقرأوها جزءاً من نمط مألوف، ومن يعرفون التاريخ الأيرلندي سيذكرون «غضبة» القوميين من مسرحية ج. م. سينج «فتى العالم الغربي» في عام ١٩٠٤. وهناك حالة أحدث عهداً هي حملة الصين الشيوعية الواسعة في عام ١٩٧٣ للتنديد بالفيلم الوثائقي الصيني «تشوج كو» من اخراج ميكائيل أنجلو أنطونيوني. وكلها حالات من السخط المنظم تعبىء أناساً اعتبروا موضع اهانة من عمل اعتبروا غير مؤهلين للحكم عليه بأنفسهم.

وتتحدث رواية رشدي عن جانب من جوانب خبرة المهاجر حين يدير وجهها انتقاديا إلى بلد المنشأ وتقاليده وإلى بلد الاستقبال، وتحدى الرواية، تعبيرها عن استلاب المهاجرين و «إساءتها» للإسلام، مزدوج، وليس من قبيل الصدفة أن رشدي يربط في إحدى النقاط بين المهاجر والمجذف: فكلاهما يلعب دورا، وكلاهما يسبب الإساءة: لكن تحدى رشدي الرئيسي للعالم الإسلامي - بعيدا عن عرضه على طريقة رايبليه لأيام الإسلام الأولى - هو أنه خرج عن هذا العالم. وقد اتهمه الخميني «بالكفر العالمي»، لكن كلمة كفر وصفة كافر المستمدة منها تحوى عديدا من المعاني: ليس فقط الإلحاد والتجديف بل كذلك الردة^{٢٠} وهذا الاتهام الأخير هو الاتهام الأخطر، لأن رشدي حين كتب ما كتب عن محمد، وعن الشك، وعن الدنيوى الذى يتنكر فى زى دينى، قد مثل تحديا من الداخل لم يكن يوسع القادة الدينيين المقاتلين، فى برادفورد كما فى طهران، أن يتقبلوه^{٢١}.

ومن المؤكد أن هناك أساسا دينيا دقيقا للغاية لمثل هذه اللعنات ضد المتهمين «بالتجديف»، فى الإسلام كما فى المسيحية واليهودية، فقد أمر محمد بقتل العصماء بنت مروان، وهى شاعرة هجته*، تماما كما يدعونا الكتاب المقدس فى

(٢٠) ليس هناك مرادف إسلامي دقيق لمفهوم التجديف المسيحي، وهو التعبير الذى استخدمته النسخة اليونانية من العهد الجديد لوصف التهمة التى حوكم من أجلها المسيح وأعدم بعد أن ادعى أنه ملك اليهود - وهى مشتقة من الكلمة اليونانية blapto، الأضرار، pheme الكلام، وتستخدم المصطلحات القرآنية «الكفر» و «الشرك» و «الإلحاد» بالتبادل لتغطية إنكار الكائنات السماوية عموما والردة (إنكار المرء لدينه) والهرطقة (تأكيد معتقدات تتعارض مع الإيمان الحرفي الأرثوذكسي وإهانة الإله (وهذا الأخير هو المعنى الرئيسى لتعبير التجديف)). وعلينا أن نلاحظ مع ذلك أن كل شيء فى التقاليد الإسلامية يخص موقف المسلم من الله لا من النبي، فهذا الأخير ليس سوى بشر على عكس المفهوم المسيحي عن يسوع باعتباره إنسانا وألها فى آن واحد. غير أن شخص النبي - فى الإسلام جنوب شرق آسيا بوجه خاص - يتمتع بقداسة خاصة، ومن ثم تعامل الإهانات المزعومة ضده باعتبارها كفرا. ولايضاح هذه الأرضية انظر رودلف بيتز وججبرت ج. ج. دى فريز «الردة فى الإسلام» فى Die Welt des Islams المجلد ١٧، العدد ١ - ٤، ١٩٧٦ - ١٩٧٧.

(٢١) «سؤال: ما هو نقيض الإيمان؟ الشك». ليس عدم الإيمان: فهذا أمر قاطع أكثر مما يجب، مؤكدا، مغلق. إنه ذاته إيمان. «آيات شيطانية» (لندن: فاينكنج، ١٩٨٨)، ص ٩٢.

* وبعث عمر بن عبد الخطمي لقتل العصماء بنت مروان من بنى أمية بن زيد. كانت تهجو الإسلام وأهله..... فقال رسول الله ﷺ حين بلغه ذلك: ألا من أخذ لى من ابنة مروان، فسمع ذلك عمر بن عبدى، فلما أمسى تلك الليلة سرى عليها فقتلها. ثم أصبح فقال: يا رسول الله قتلتها فقال: نصرت الله ورسوله يا عمير، «السيرة النبوية لابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد الجزء الرابع، ص ٢٣٨ - ٢٣٩، دار الرائد العربى - الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، وأنا أدين بالشكر على هذه الحاشية للشاعر العراقي الصديق شاكر لعبى - المترجم.

اللاويين: الأصحاح ٢٤ إلى أن نرجم كل أمثال هؤلاء الخطاة^{٢٢}. لكن السؤال القائل لماذا أثبت هنا الآن تلك الأوامر التي ترجع إلى عصر مضى لا يمكن الرد عليه إلا بالإشارة إلى اهتمامات اجتماعية وسياسية معاصرة، فكل كبار ضحايا اتهامات التجديف (سقراض، المسيح، جاليليو، اسبينوزا) قد اتهموا كذلك بالتحريض على الفتنة. ونستطيع أن نفهم جذور الحملة ضد «آيات شيطانية» بالنظر إلى الاهتمامات السياسية، فالإسلام «في خطر»، وهو يعتبر موضع تهديد لامن خارجه، فقد كان هذا هو الأمر دائما، بقدر ما هو من ضياع الإيمان وما ينشأ عنه من تسليم.

ومن ثم فإن ما يبدو نزاعا بين الإسلام والعالم الخارجي غير الإسلامي هو في المقام الأول انعكاس لنزاع داخل العالم الإسلامي. وقد كان الأثر الأكبر للثورة الإيرانية هو تقسيم العالم الإسلامي تقسيما أخطر من أي وقت مضى، وربما كان هذا صحيحا أيضا بالنسبة للاستجابة «لآيات شيطانية». وقد يكون لرد فعل بعض الإسلامويين التونسيين على الادانة الإيرانية دلالة في هذا الشأن، فقد أعلنوا أن على الناس أن يكفوا عن القلق بشأن «رشدى البريطانى»، ويركزوا طاقتهم بدلا من ذلك على «كل رشدى» فى شعبهم، وهم يقصدون بذلك العلمانيين ومن يدعون إلى المساواة بين الرجل والمرأة.

إدارة النزاع: القضايا ذات الصلة

قد تصلح تشعبات قضية رشدى، وبرجها خاص القضايا والمصالح التي يمكن أن تعتبر كامنة خلف ردود فعل «آيات شيطانية» داخل العالم الإسلامي، لتوضيح النقطة الأكثر عمومية، وهى أن تفسير المواقف المعاصرة بعبارات من الدين، أو عودة مفترضة إلى دين «صحيح» واحد غير كاف. ويمكن استخلاص ثلاث نتائج أولية. أن قضية «الإسلام» و «الغرب» أكثر تعقيدا وأكثر مشروطة بالاهتمامات المعاصرة مما قد

(٢٢) «فكلم الرب موسى قائلا: أخرج الذى سب الى خارج المحلة، فيضع جميع السامعين أيديهم على رأسه، ويرجمه كل الجماعة. وكلم بنى اسرائيل قائلا: كل من سب الهه يحمل خطيئته، ومن جدف على اسم الرب فإنه يقتل. يرجمه كل الجماعة رجما، الغريب كالوطنى، عندما يجدف على الاسم يقتل». «الكتاب المقدس» (لندن: بيريز وأوتز، ماكميلان، ١٩٥٧) ص ١٠٩.

يوحى به خصوم السياسة الاسلامية أو أنصارها. وإذا كانت كثير من المشكلات - الإرهاب، والتعصب، والخطر الدولي - هي مشكلات متخيلة أو مشوشة، فإن هناك مع ذلك قضايا حقيقية مطروحة هنا، سيستغرق حلها عقودا كثيرة. وأخيرا فإن هذه القضايا هي - فى الأساس - قضايا علمانية تتعلق بقوة الدول، ووضع المجموعات المهاجرة ومعاملتها، وتوازن القوى داخل مجموعة من المجتمعات النامية. ومن التبسيط للغاية النظر إلى هذا التفاعل بعبارات عبر تاريخية. لقد استمر النزاع بين الشيوعية و«الغرب» سبعين سنة، أو على الأكثر مائتى عام من بابوف حتى جورباتشوف، أما بين الحركات الاسلامية والغرب فهو مستمر منذ ما يقرب من ألف وأربعمائة عام، ومازال مستمرا، وسقط سوربرلين بعد ٢٨ عاما أما سور آفيل الذى أقيم فى القرن الرابع عشر للدفاع عن المدينة ضد القوات العربية فما زال قائما. غير أن القضايا تستمر لا بسبب تحديدات دينية أو ايدولوجية لا زمنية ما وإنما لأن المشكلات الاجتماعية التى تواجهها كلتا المجموعتين مازالت تجد تعبيرا عنها بلغة ورموز الهوية الدينية بين النقاط المرجعية الأخرى. ويتطلب وضع سياسة لحل أو تخفيف ما يصور على أنه نزاع بين «الغرب» والعالم الإسلامى برنامجا مزدوجا: أولا فصل الصعوبات الواقعية والمادية والمحددة والعلمانية التى يواجهها كل من المجتمع الإسلامى والمجتمع الغربى عن تعبيراتها الدينية المشوشة، ثم التصدى لهذه المصاعب ذاتها. وباختصار فإن هذه الصعوبات ينبغى أن تدعم بمفهوم عن الكلية، يشمل العلمانية بالإضافة إلى التنمية.

وقضية التنمية - المفهومة بمعنى النمو فى الميدان الاقتصادى والمقرطة فى الميدان السياسى - نقطة بدء مفيدة. وداخل المجتمعات الاسلامية نفسها نما الشعور الاسلاموى والحركات الاسلامية كاستجابة ثقافية وقومية لمشكلات معاصرة حقيقية جدا تواجه هذه المجتمعات، وبشكل أخص المشكلات التى أصبحت أوضح مع انتهاء الجيل الأول من نظم ما بعد الاستقلال. وسواء فى إيران أو تونس أو الجزائر أو باكستان أو مصر لم تتجه الحركات الاسلامية ضد السيطرة الأجنبية المباشرة بقدر ما اتجهت ضد الدولة المحلية، وإن تكن بعد استعمارية، التى فشلت فى حل مشكلات المجتمع الذى تحكمه، واستنفدت رصيدها السياسى. والحركات الاسلامية

- وإن كانت هي نفسها مرتبطة بحسم بالاستيلاء على سلطة الدولة واستخدامها - هي في المقام الأول تمردات ضد سياسات الدولة التحديثية - التسلطية والعلمانية والتدخلية. وهذا صحيح عن إيران ما قبل الثورة التي يفترض أنها محافظة كما هو عن الجزائر في آخر أيام جبهة التحرير الوطنية، فعجز هذه الدول عن تلبية التوقعات الاقتصادية أو التطلعات الثقافية لشعبها هو الإطار الذي تطورت فيه الحركات الإسلامية. ومنطق هذا التحليل واضح وهو: أنه ما لم تقل المشكلات الداخلية لهذه البلدان وإلى أن تقل، فستحتفظ مختلف أنواع النزعة الإسلامية بجاذبيتها أمام خلفية مختلف الأزمات الاجتماعية والسياسية بين مختلف البلدان. وكما أعلن مسئول جزائري أثناء أزمة ١٩٩١ فإن أفضل طريقة يمكن أن تساعد بها أوروبا في التغلب على جبهة الخلاص الإسلامية هي تقديم مبادئ توجيهية عن كيفية استخدام ملايين الشباب. وفضلا عن هذا فإن الحركات الإسلامية ذاتها لا تستطيع أن تقدم اجابات، فهي إذ تفضلها أفكار فارغة عن «الاقتصاد الإسلامي» و«الطريق الثالث» والبدائل الأخرى المفترضة للتنمية الرأسمالية أو الشيوعية تطرح في الواقع شكلا متهاكما من شعبية العالم الثالث أقل قدرة حتى من أسلافها الأكثر علمانية - الناصرية والبيرونية والمؤتمر الهندي وما إلى ذلك - على حل المشكلات التي تواجهها هذه المجتمعات. ويرجع عجزها إلى أن الوضع في هذه البلدان قد تفاقم في كثير من النواحي منذ فترة ما بعد الاستقلال مباشرة. ولعل الانفجار السكاني هو أوضح مثال لذلك.

وما يجب أن يستتبعه هذا الوضع المتأزم، في عبارات سياسية، هو محاولة طويلة بالضرورة لكنها واضحة الرؤية لمساعدة هذه البلدان على حل مشكلاتها الاقتصادية ومشكلات تنميتها الاجتماعية، حتى توفر لسكانها أفقا للتنمية الاقتصادية. وهناك بالطبع صعوبات شديدة هنا: فرأس المال الأجنبي ليس لانهائيا، وهناك كثير من الطلبات الأخرى عليه، خاصة من عالم ما بعد الشيوعية. غير أن العالم الإسلامي ذاته - بفضل تدفق عائدات النفط - لا يفتقر إلى رأس المال. والمهم هو كيف يستخدم هذا الرأسمال؛ فلدى دول كثير من البلدان الإسلامية سجل في حرق الموارد الاقتصادية - أيا كانت الطريقة التي ولدت بها - إلى الاستهلاك أو شراء

الأسلحة لمختلف أشكال «الأمن». فضلا عن هذا فإن لكثير من هذه البلدان هياكل اجتماعية واقتصادية تناهض التنمية الاقتصادية. وقد اتضح هذا بوجه خاص في العقد الماضي أو نحوه مع ظهور التصنيع المتجه إلى التصدير الذي لم يقد أي بلد في الشرق الأوسط (باستثناء تركيا وتونس) - إلى مزيد من التنمية الاقتصادية. وإذا نحن استبعدنا عائدات النفط فإن السجل الاقتصادي لهذه الدول طيلة العقدين الماضيين من بين أفقر السجلات العالمية، ولا يضارعه سوى أجزاء في أفريقيا. ولن يختار أحد الاستثمار لأغراض الصناعة في هذه البلدان بينما توجد بدائل أخرى مثل جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، غير أنه ما لم يتم التصدي لمشكلات التنمية الاقتصادية الأساسية هذه، وما لم تفصح الحلول الزائفة للحركات الإسلامية، فسيستمر الإطار الذي يمكن أن تنمو فيه هذه القوى وتجذب التأيد، وفي النهاية فإن الحل الوحيد لعلاقات العالم الإسلامي بالعالم الخارجى هو أن يتنافس، وإنما في هذا المجال - الاقتصادى لا العسكرى - الذى يشكل بصورة متزايدة أساس النزاع الدولى فى أواخر القرن العشرين.

هذا هو الدرس الذى يحتاج العالم الإسلامى أن يتعلمه - لآمن أوروبا وإنما من الاقتصادات الصاعدة فى الشرق الأقصى. وإذا أردنا تكاملا ناجحا للبلدان الإسلامية مع أربعة أخماس العالم الأوسع غير الإسلامى، فينبغى أن يتخذ شكل المنافسة الاقتصادية، الصناعية وغير الصناعية وليس اللجوء إلى ديموجوجيات عتيقة وغير فعالة وإلى السلاح، وأثار هذا الجانب من النقاش بالنسبة لأوروبا الغربية واضحة: أن العمالة والمساواة هما الشرطان المسبقان للاندماج الناجح للجاليات الإسلامية الجديدة، فالاستبعاد الاقتصادى والنبد السياسى سيشتعلان التناحر الأصولى.

وأصعب من ذلك قضية الاستجابة السياسية المناسبة للنزعة الإسلامية داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، فمن ناحية يمكن أن تقبل الحركات الإسلامية كتعبير صحيح عن الإرادة الشعبية فى البلدان التى تنشأ فيها والجاليات التى تتأثر بها داخل أوروبا الغربية. ومن الناحية البراجماتية والأخلاقية هناك أسباب لاتخاذ هذا الموقف، فكثيرون فى أوروبا الغربية - وخاصة فى ألمانيا - يشعرون بأن قرنا من السيطرة الاستعمارية ينبغى أن يخلى المكان الآن لموقف أكثر تسامحا وحيادا ازاء ما

يحدث في بلدان العالم الثالث، غير أنه يمكن كذلك أن يقال ان مثل هذا الموقف خاطيء أساسا، ونتاج احساس في غير محله بالذنب، وبلبلة ما بعد الحداثة التي تتجاهل الاخطار التي تمثلها الحركات الاسلاموية على الجميع، بما في ذلك البلدان الاسلامية ذاتها، فالسياسات التي تنكر المساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلمين وغير المسلمين، والتي تقمع قانونا حقوق الفرد، ليست أمورا يمكن لأوروبا الغربية - أيا ما كانت نواقصها هي - أن تقف لامبالية أمامها. وكما سنناقش في الفصل الخامس بمزيد من التفصيل فإن حقوق الإنسان في الوقت الحالي تثير القلق في البلدان التي تسودها سياسات اسلاموية، وسيزداد هذا الأمر في المستقبل. والواقع أن القول بأن هذه القضايا ينبغي تجاهلها على أساس البراجماتية أو العداء للامبريالية هو استرضاء ذو نزعة نسبية. وإذا تركنا الاعتبارات الأخلاقية جانبا فسيظل هناك ضغط سياسي من جانب مجموعات وأفراد داخل بلدان الشرق الأوسط من أجل مزيد من الادانة الدولية لانتهاكات حقوق الإنسان. وسيحول تدفق اللاجئين من الديكتاتوريات الاسلاموية - وهو تدفق فعلى في حالة إيران، ومحتمل في حالي الجزائر ومصر - دون أى تعمية سهلة لهذه المسألة.

كما تثير مسألة السيادة خارج أوروبا الغربية مجموعة مماثلة من البدائل: فأولئك الذي يقولون «اننا» ينبغي ألا نتدخل، وأن «نهتم بشؤوننا» يسمحون بانكار سيادة الدول (الكويت، البوسنة) والشعوب (الفلسطينيين والأكراد والارتيريين) وليست السيطرة الامبريالية سياسة مشروعة في نهاية القرن العشرين. لكن من المؤكد أن اصرارا قاطعا متعدد الأطراف - يمارس النقد الذاتي على الدوام - على مدونات عالمية للسلوك السياسي، كما تتجسد في صكوك الأمم المتحدة التي يفترض التزام كل الأعضاء بها هو سياسية مشروعة، ويمكن أن نتوقع لجوء من في السلطة في الدول التي تنتهك سيادة جيرانها إلى (اكلشيهاات) مناهضة الامبريالية وترهات النسبية الثقافية لدفع الانتقادات الخارجية، لكن هذا أمر ينبغي أن يشغل المكان الثاني بعد اصرار المجتمع الدولي الأوسع على كلية الاعتبارات القانونية والأخلاقية والنظر الثاقب إلى الحسابات وأوجه الفساد التي كثيرا ما تكمن خلف الدعوات إلى مبادئ أخلاقية متميزة، فالامتناع واللاأدرية والحذر والتعويض عن الماضي يمكن أن تساق

إلى أبعد مما يجب: فمداواة السياسات القمعية للدول والحركات الاسلاموية ضد شعوبها، وضد الآخرين من خلال عبارات وسياسات شوقينية، تصبح شكلا من أشكال الاسترضاء.

وإذن فإن على أوروبا الغربية في الممارسة أن تضع سياسة متوازنة ذات جانبين ازاء القضايا التي يلخصها تعبير «الإسلام». فمن ناحية ينبغي أن يكون هناك وعي أكبر - وعداء أكبر - للعنصرية والتحيزات العرقية - الدينية العامة الموجهة ضد المهاجرين المسلمين في المجتمعات الأوروبية الغربية، وتجاه البلدان الاسلامية في الخارج. ولا يقل عن ذلك الاعتراف بالمدى الذي سمحت به أوروبا وسابرت قمع الشعوب الاسلامية، سواء في فلسطين أو البوسنة، ومن الضروري بعد ذلك أن يرسم الغرب سياسة طويلة الأجل للتفاعل مع هذه البلدان ترمى إلى مساعدتها في طريق التنمية. غير أن هذه السياسة ينبغي ألا تستتبع مداواة الحركات الاسلاموية ذاتها، أو الادعاءات الشمولية الزائفة التي يطرحها الاسلامويون في العالم الإسلامي أو في الغرب. إن كون خرافات الاسلامويين وخصومهم كثيرا ما تتوافق في افتراض «إسلام» واحد لا زمنى منتشر في كل شيء إنما يزيد من أهمية وضع نهج - يقوم على التضامن والنقد - لتقييم هذه الظاهرة المعاصرة جدا والاستجابة لها.

- ٥ -

حقوق الإنسان والشرق الأوسط الإسلامى : الكلية والنسبية

«ويتناول الإسلام الحياة ومشاكلها فى كليتها، وهو باعتباره مدونة حياة كاملة محكمة، لا يدع مجالاً للاصلاحات أو الحلول التوفيقية، وهو يبدأ بتوعية الإنسان بموقعة الفريد فى الكون، لا ككائن مكتف بذاته وإنما كجزء وجزء هام جدا - من خليفة الله، ولن يستطيع الرجال والنساء أن يعملوا بنجاح فى هذا العالم إلا بالوعى بعلاقتهم الحققة بالله ومخلوقاته. (الاعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان، ١٩٨١، ص ٩).

«وأكثر قضايا حقوق الإنسان الحاحا فى بلد مسلم - كما فى كل مجتمعات الدول المركبة - ليست هى التفضيلات الثقافية المحلية، أو الأصالة الثقافية - الدينية؛ وإنما هى حماية الأفراد من دولة تنتهك حقوق الإنسان، أيا كانت واجهتها الثقافية الايديولوجية» (رضا أفشرى «هيومان رايتز كوارترلى»، المجلد ١٦، العدد ٤، ١٩٩٤، ص ٢٤٩).

احتلت البلدان الاسلامية فى الشرق الأوسط فى الجدل الدولى حول حقوق الإنسان الذى تطور فى العقدين الماضيين، مكانا عاما وخصوصا فى آن واحد، فهى من ناحية تعتنق أفكارا واضحة تتقاسمها مع بلدان العالم الثالث والبلدان غير الغربية الأخرى، ومن ناحية أخرى حددت موقفا خاصا من حقوق الإنسان، مستمدا من الطابع الدينى الخاص لمجتمعاتها ومعتقداتها. وهكذا وفى مؤتمر الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان فى فيينا فى يونيو ١٩٨٣، وفى المؤتمرات الاقليمية التى سبقته انضمت الدول الاسلامية - بما فيها دول الشرق الأوسط - إلى الدول الآسيوية فى انتقاد الأمم المتحدة والسياسة الغربية على ازدواج معاييرها، وانتهاكها للسيادة، وتجاهلها للحقوق الاقتصادية، وفرضها لقيم «غربية». لكن البلدان الاسلامية قدمت كذلك فى فيينا «إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان فى الإسلام» الذى طرح أصلا فى المؤتمر التاسع عشر لوزراء الخارجية الاسلامية فى أغسطس ١٩٩٠^(١). ويتعلق هذا الموقف الإسلامى النوعى فى الجدل الدولى حول حقوق الإنسان بقضية ماذا يشكل

(١) أدرج فى وثائق مؤتمر فيينا باعتباره الوثيقة رقم A / CONF / 57 / PC / 35.

«الحق» (وهي ترتبط باستنباطه من قانون الهى لامن قانون بشرى أو طبيعى) وبعده من القضايا الأكثر تحديدا. وهناك أربعة مواضيع ذات أهمية خاصة هي حقوق المرأة، وحقوق غير المؤمنين، وحقوق من يعتبرون مرتدين ومسألة العقوبات^٢.

وانعكست هذه العلاقة المزدوجة بالجدال الدولى كذلك فى التقارير الدولية وتقارير الدول والمنظمات غير الحكومية عن سجل حقوق الإنسان فى دول الشرق الأوسط الإسلامية. وفى حين أن كثيرا من الممارسات التى انتقدت من أجلها هذه الدول (وبوجه خاص انكار الحقوق السياسية فى مجالات واسعة) مشتركة مع بلدان أخرى فإن بعضها يتعلق بجوانب محددة لايديولوجيات هذه البلدان وقوانينها، التى صيغت رسميا بعبارات من القانون والممارسات الإسلامية. وكانت من الأمثلة الحديثة لذلك معاملة الأقليات غير المسلمة فى الدول الإسلامية، واستخدامات قانون مكافحة الردة فى باكستان، واضطهاد الكتاب الذين قيل ان آراءهم تسيء إلى الإسلام - بوسائل قانونية وخارج القانون^٣. وبالإضافة إلى ذلك أثار موقع هذه الدول والمجتمعات فى الجدل الدولى صدى أكبر مما يستحق بسبب عوامل الثروة القائمة على النفط التى استخدمتها هذه الدول فى الدفاع عن موقفها، أو الاهتمام الدولى الخاص الذى أثارته الثورة الإسلامية فى غيرها من الأماكن، ومن ثم فإن بحث ادعاءات هذه الدول وممارستها قد يلقي الضوء على ايديولوجياتها الخاصة وهياكلها السياسية، فضلا عن الجدل العالمى العام عن حقوق الإنسان.

وقد اعتاد كثير من المعلقين - المسلمين وغير المسلمين - عرض هذه المسألة باعتبارها جزءا من نزاع تاريخى ومستمر أوسع بين «حضارتين» محددين، الحضارة الغربية أو المسيحية - اليهودية والحضارة الإسلامية. ورغم أن هذه حجة مريحة

(٢) تقدم آن ماير «الإسلام وحقوق الإنسان» (لندن : مطبوعات ويستفيو، ١٩٩١) أكمل استقصاء لهذه المواضيع. كما يطرح هنا موضوع خامس هو حقوق الأقليات العرقية، لأن الدول الإسلامية مالت إلى انكار الحاجة إلى أى اعتراف محدد بهذه الحقوق، على أساس أن كل المسلمين يتقاسمون هوية مشتركة. وقد كانت النظم القومية فى البلدان المسلمة - كما فى غيرها - تقول الشيء نفسه عن شعوبها - وكانت تركيا حتى عهد قريب جدا مثالا واضحا لذلك.

(٣) عن قانون الردة فى باكستان انظر «العدالة الإسلامية اليقظة» «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ١٨ - ١٩ يونيو ١٩٩٤.

وجذابة في الجدل باعتبارها قائمة على إحساس بنزاع عبر تاريخي، فليس لها كبير صلة بالمسألة المطروحة، وأيا كانت الأسس الفلسفية لنظرية حقوق الإنسان، أو الجذور التاريخية لمفهومنا الحديث، فإن خطاب حقوق الإنسان كما نعبّر عنه ونصوغه اليوم ظاهرة حديثة لما بعد ١٩٤٥^٤. ومن هنا فإننا عندما نفسر لماذا وكيف تجدد مواقف بعينها من حقوق الإنسان تعبيرا عنها فإننا نبحث في المقام الأول التأثيرات التي عملت منذ ذلك الوقت، على الرغم من المبادئ الدينية أو الأخلاقية السابقة التي تثار عادة في الجدل. وهكذا ففي حين أن هناك بعض عناصر التقاليد والكتابات الإسلامية التي يمكن الاستناد إليها لمناقشة قضية حقوق الإنسان فإننا في الواقع نتعامل مع مجموعة حجج حديثة نسبيا، ونتيجة الاتجاهات المعاصرة في النظام الدولي وداخل الدول الإسلامية^٥. ويعكس الجدل حول حقوق الإنسان في الإطار الإسلامي بهذا المعنى تلاقيا بين خمس عمليات متميزة على الأقل. أولا أنه استجابة وجزء من الجدل الدولي الذي ثار مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨، والذي أدى إلى المدونات اللاحقة الأكثر تحديدا في السبعينات والثمانينات وثانيا يعكس الجدل الإسلامي الطريقة التي أخذت تصاغ بها - وجزئيا تحت تأثير المناقشات التي تركزت في الأمم المتحدة - مجموعة أوسع من المسائل السياسية التي تؤثر على العالم الإسلامي بعبارات من حقوق الإنسان - والشاهد على ذلك قضايا الفلسطينيين والكشميريين والبوسنيين ومعاملة المسلمين في المجتمع الأوروبي الغربي. وثالثا يعد خطاب حقوق الإنسان «الإسلامي» ردا على الاستخدام الخاص لحقوق الإنسان في انتقاد الحكومات من جانب منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية، ومن جانب حكومات أخرى، وخاصة إدارة كارتر وكل الإدارات الأمريكية التالية إلى جانب لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. ورابعا يعكس الجدل الضغط من

(٤) لمعرفة الخلفية انظر جون فينسنت «حقوق الإنسان والعلاقات الدولية» (كمبريدج : مطبوعات جامعة كامبريدج، ١٩٨٦) وباك دونيللي «حقوق الإنسان العالمية في النظرية والممارسة» (إيثاكا : مطبوعات جامعة كورنيل، ١٩٨٩).

(٥) لاستقصاء المسألة انظر جيمس بيسكاتوري «حقوق الإنسان في الثقافة السياسية الإسلامية» في كينيث نوميسو (تحرير) «الضرورات الأخلاقية لحقوق الإنسان: استقصاء عالمي» (واشنطن : مطبوعات جامعة أمريكا، ١٩٨٠).

داخل الدول الإسلامية من أجل مزيد من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في اتجاه المزيد من الامتثال للمدونات الدولية. وأخيرا - وبشكل منفصل تماما - فإنه يتأثر بما يمكن تسميته بشكل عام «الأسلمة» التي تفرضها الحكومات من أعلى والحركات الإسلامية الجماهيرية من أسفل. وقد سعى هذا الاتجاه منذ السبعينات إلى تغيير المدونات القانونية وممارسات الدولة حتى تتوافق بدرجة أكبر مع ما يعتبر «تقليديا» أو ممارسة إسلامية صحيحة^{٦٦}.

وكما ينبغي أن توحى هذه القائمة غير المزوقة للاتجاهات فقد عكس الجدل حول حقوق الإنسان في العالم الإسلامي دائرة من الاهتمامات السياسية، كثيرا ما تتنازع بوضوح مع بعضها بعضا. وكانت النتيجة هي أنواع من التفسيرات للعلاقة الصحيحة بين الإسلام كدين وقضية حقوق الإنسان. ونستطيع أن نحدد على الأقل أربع استجابات أو مواضيع متميزة من داخل الخطاب الإسلامي، وتصنيف النهج التي تتبناها على النحو التالي: الاستيعاب، التملك، الخصوصية، المواجهة، ويمكن أن يضاف إليها نهج خامس موجود داخل المجتمعات الإسلامية والعالم غير المسلم، ويقع خارج الخطاب الإسلامي. ويمكن أن يوصف هذا النهج الخامس بأنه قضية عدم التوافق. ونظرا لطبيعة المناقشة - من كلا الجانبين - فإن هذه النهج الخمسة كثيرا ما تجمع في خطاب خاص، وليست مواقفًا ينفي أحدها الآخر.

ويعني الاستيعاب انكار أن هناك نزاعا جوهريا بين الإسلام والمفهوم الدولي عن حقوق الإنسان. ويتضمن هذا على أحد المستويات الدعوة إلى تفسير خاص «ليبرالي» أو «حديث» للنصوص الإسلامية، إما بإعطاء وزن أكبر للفقرات الأكثر موثاقاة، التي تتفق بيسر أكبر مع الأفكار «الليبرالية»، أو بتقديم شرح أقل تناقضا للأجزاء التي قد تبدو متناقضة مع القواعد الدولية. وقد عمل المسلمون الليبراليون والغربيون من مناهضي المركزية العرقية على السواء جاهدين لإنتاج تفسير للتقاليد للإسلامية والقانون الإسلامي يبدو مستوفيا للمعايير الدولية. ومن حيث الجوهر يروق

٦٦ تشير «الأسلمة» إلى سياسات الحكومات الرامية إلى تغيير القانون والحياة الاجتماعية وفقا للمبدأ الإسلامي، وتشير «الإسلاموية» إلى الحركات السياسية من النوع الجماهيري الشعبوي، التي تتحدى الدول القائمة الأكثر علمانية.

هذا النهج أكثر لمن يريدون انكار أن هناك مشكلة أساسية في اعتماد استجابة اسلامية لحقوق الانسان، ويسعون إلى درء كل من الانتقاد الدولي ورد الفعل الأصولي على السواء^(٧). وحيثما يعترف نهج الاستيعاب هذا بأن الاتجاهات المختلفة داخل اطار الاسلام تطرح تحديا عميقا أمام أى محاولة لاكتشاف فكرة موحدة عن حقوق الإنسان الاسلامية فإنه يدعو إلى التفسير الليبرالي المفتوح للنصوص المقدسة، ملمحا ضمنا إلى أن من الواقعية توقع سيادة هذه القراءة^(٨).

ولا يعنى ادعاء التملك الزعم بمجرد أن الدول الإسلامية تحترم حقوق الإنسان، بل بأنها تفعل ذلك بدرجة أكبر من المجتمعات الأخرى. وقد يتخذ هذا النهج شكلا جداليا، بمقتضاه ترفض الانتقادات الغربية في مجال حقوق الإنسان بهجوم مضاد يبين أن حقوق المرأة أو الاقليات أو المسنين مهملة في الواقع في الغرب^(٩). وفي شكل أقل عدوانية يبرز هذا التملك في سياق زيادة اهتمام الدول والمنظمات غير الحكومية بحقوق الإنسان: فقد قدمت البلدان الاسلامية اسهامها - كما فعلت في القضايا «العالمية» البازغة الأخرى مثل التنمية ومناهضة العنصرية وحماية البيئة. وسعت من خلال المسارات العادية للمؤتمرات والاعلانات وما إليها

(٧) كثيرا ما اتخذ أنصار النزعة النسوية المسلمون - مثل نوال السعداوى وفاطمة المرنيسي - هذا الموقف - سواء عن اقتناع أو لحسابات تكتيكية، وسعوا إلى إيضاح أن تفسيراً محدداً للنصوص المعنية يمكن أن يتوصل إلى دفاع عن المساواة بين الجنسين.

(٨) كيفين دواير «أصوات عربية. الجدل حول حقوق الإنسان في الشرق الأوسط» (لندن: روتليدج، ١٩٩١) وكتابه «رؤى عالمية ورؤى طائفية: حقوق الإنسان والتقاليد» «بيبل ميدترنيان»، العدد ٥٨ - ٥٩، يناير - يوليو ١٩٩٢، ص ٢٠٥ - ٢٢٠ يقدم دراسات ثرية للتفسيرات المختلفة للتقاليد الاسلامية داخل الجدل العربي. ونجد محاولة من أبعد المحاولات مدى للتوصل إلى مثل هذا التفسير الليبرالي في عبد الله أحمد النعيم «نحو اصلاح اسلامي: الخريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي» (سيراكوز، نيويورك، مطبوعات جامعة سيراكوز، ١٩٩٠) والنعيم من أتباع الشيخ محمود محمد طه أحد دعاة النهج الاسلامي الإنساني الذي أعدم في السودان في عام ١٩٨٤.

(٩) وهكذا رد أحد الإيرانيين المشاركين في ندوة ألمانية في عام ١٩٩٢ على نقد غير المسلمين في إيران بالهجوم على سجل الدول الأوروبية الغربية ازاء المسلمين وغيرهم من المهاجرين في حين أشار مشاركون إيرانيون اخرون إلى معاملة اللاجئين السياسيين وتوريد الأسلحة إلى ديكتاتوريي العالم الثالث: هانير بيلفيلد (تحرير)، «أعمال الندوة الألمانية - الإيرانية ٢١ - ٢٤ سبتمبر ١٩٩٢، معهد الشرقيات، هامبورج. كما كان هذا النوع من الهجوم المضاد شائعا في الرد الصيني على الانتقادات الأمريكية.

إلى صياغة نظرة اسلامية متميزة عن حقوق الانسان تبين كيف يمكن للنظرية والممارسة الاسلامية أن تعززا وتثريا القواعد العالمية المبينة في صكوك الأمم المتحدة. والافتراض هو أن الاسلام وحده هو الذى يمكن أن يوفر ضمانا كاملا لحقوق الإنسان. ومن الأمثلة البارزة على ذلك الاعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان الذى وضعه فى عام ١٩٨١ المجلس الاسلامى، وهو جهاز مقره فى لندن بمساندة سعودية، الذى يقول فى ديباجته: «لا يمكن أن يقوم نظام عالمى الا على أساس عقيدة عالمية، وليس بخدمة آلهة العنصر أو اللون أو الاقليم أو الثروة، ويبحث المثل الأعلى للأخوة الانسانية عن تحقيقه ويجده فى الاسلام»^(١٠) وعلان القاهرة لحقوق الإنسان حالة أخرى. وفى الحالتين تستمد الحقوق من الوحي الالهى وتصور المساواة بين البشر على أنها مساواة أمام الله. ورغم أن الصياغة فى كثير من النواحي شبيهة بصياغة صكوك الأمم المتحدة فإن هذه المدونات «الاسلامية» توضح أن كل تفسير للحقوق ينبغى البحث عنه فى الشريعة، وفضلا عن ذلك - وكما بينت آن ماير - فإن هناك اختلافات كثيرة وهامة بين النسخة العربية والنسخة الانجليزية لهذه النصوص^(١١).

وإذا كان النهج الأول قد أنتج كتابات تؤكد امكان التوفيق بين الممارسة الاسلامية والغربية، والثانى يدعى تفسيرا اسلاميا أرقى صالحا للعالم بأسره، فإن أيا من هذين النهجين لم يكن كافيا للرد على الانتقادات من الأمم المتحدة والولايات المتحدة والمنظمات غير الحكومية مثل منظمة العفو الدولية ومراقبة الشرق الأوسط. وبدلا من ذلك وجدت الدول الاسلامية أن من الضرورى أن تثير قضية قائمة على الخصوصية، النوعية الثقافية والتاريخية لهذه المجتمعات - لتفنيد النقد الخارجى لسجلها فى مجال حقوق الإنسان. كما أبرزت نوعية المجتمع «الاسلامى» ردا على أولئك الخصوم والنقاد داخل البلدان الاسلامية الذين دعوا - محتجين بوجود تطلع واسع إلى المعايير العالمية - إلى العالمية، إلى توافق أكبر مع الممارسات والمعايير

(١٠) المجلس الاسلامى : عم يدافع «الإعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان» (لندن : المجلس الاسلامى، ١٩٨٢) ص ١١.

(١١) عن الإعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان، انظر ماير «حقوق الإنسان» ص ٨٦ - ٨٩.

الدولية. وكان رد الحكام على مثل هذه المطالب هو أن مجتمعاتهم «مختلفة» بعيد من الطرق بفضل التقاليد والعقيدة. ولا تتضمن هذه الاجابات رفضا صريحا للمعايير أو المدونات أو الانتقادات الدولية وإنما تسعى إلى تفاديها من خلال هذا التشديد الدفاعي على النوعية. وتعد العربية السعودية - أقدم الدول الإسلامية عهدا - مثلا واضحا، فهي تدافع عن قيودها الموثقة جيدا على المرأة، وعلى معتنقى ديانات أخرى غير الاسلام الوهابي، باعتبارها تعبيرا عن أسلوب حياة خاص متميز. ولا يقول النظام السعودي ان المرأة ينبغي ألا تقود السيارات في أى مكان آخر، أو ان البلدان الأخرى ينبغي ألا تسمح ببعض حرية التعبير الديني، وإنما فحسب ان هذا ليس ملائما في العربية السعودية. وبالمثل فحين أعلن الملك فهد في عام ١٩٩٢ انشاء مجلس شورى فقد أكد الطابع الاسلامي الخاص لبلاده الذي يعطيها نظاما قانونيا ودستوريا مناسباً لها على أساس التقاليد الدينية^(١٢). وقرر في حديث تال: «أن النظام الديمقراطي السائد في العالم لا يناسبنا في المنطقة والاسلام هو قانوننا الاجتماعي والسياسي. وهو دستور كامل من القوانين الاجتماعية والاقتصادية ونظام للحكم والعدالة^(١٣). ودافعت إيران من جانبها عن مدوناتها القانونية على أساس أنها جزء من ثقافة مليار مسلم. واستند الدفاع الاسلامي العام عن الدعوة إلى قتل سلمان رشدى الى حجة مماثلة تبدو خصوصية.

غير أن هذا التشديد على الخصوصية قد عززه كثيرا انتشار الأسلمة، المنفصل عن التغيرات الدولية لكنه متوافق معها. وفي الوقت الذي تبنى فيه الاسلاميون حججا مماثلة فقد اتخذوا نهجا أكثر مجاهدة، و «مناهضا للامبريالية» عادة، يواجه الواقع المدرك للسيطرة الغربية، رافضين الثقافة الغربية المتفشية، وداعين إلى تغييرات أساسية في القانون. ويمكن أن يوصف هذا النهج بأنه قائم على المواجهة. ويرفض الاسلاميون بوجه خاص مفاهيم القانون العلماني، كما أرسته كل من النظم الاستعمارية وخلفاؤها التحديثيون فيما بعد الاستعمار، ويريدون أن يحلوا محل النظم

(١٢) «تصريح الملك فهد عند تقديم اللائحة الجديدة» موجز الاذاعات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية: الجزء الرابع - الشرق الأوسط، ٣ مارس ١٩٩٢ ME/1319/A/1-2.

(١٣) «انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٢٥ مارس ١٩٩٢.

القانونية القائمة مدونات الشريعة الالهية. وقد سعى هذا الاتجاه - بدلا من تأكيد أى توافق مع المعايير الدولية أو ادعاء لب مشترك من القيم - إلى رفض كل المفاهيم غير الاسلامية عن القانون والحق، فستوفر الشريعة أساس كل تشريع فى العالم المعاصر، بما فيها التشريعات المتعلقة بحقوق الإنسان، ومن ثم فإن هذا الاتجاه بدوره جزء من رفض أوسع للبرامج العلمانية التحديثية المشروعة عالميا فى دول الشرق الأوسط وغيرها من الدول الاسلامية.

ويفترض نهج خامس، يشدد على عدم التوافق، أنه بالنسبة لكل من يلتزم بنوع من المدونات العالمية عن حقوق الإنسان هناك نزاع لامهرب منه مع «الإسلام»، وينظر إلى «الإسلام» هنا باعتباره جمعا بين التقاليد والممارسات والخطابات، وينبغى الدفاع عن حقوق الإنسان ضد أي من محاولات انكار تناقضها مع الاسلام أو اخضاعها للدول الاسلامية والحركات الاسلامية. ولا يعنى هذا ادعاء أن العقيدة الاسلامية - بالعبارات الدينية الصرفة - لا تتفق مع حقوق الإنسان بل بالأحرى أن «الإسلام» باعتباره مجموعة قائمة بالفعل من الأفكار السياسية والاجتماعية يستتبع - لعدد من الأسباب - مثل عدم التوافق هذا، ويكره كثير من المعلقين هذا الخط من التدليل، نظرا للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب عليه، وما يتعرضون له من اتهامات بالمركزية العرقية والامبريالية والتحيز. غير أن مثل هذه الحجة يمكن أن توجد فى أربعة أشكال على الأقل، أبسطها نصي، يكتفى بالاستشهاد بأقسام هامة ومرجعية من القرآن وما يرتبط به من كبرك ليبين أن التقاليد الإسلامية فى أى تفسير مقبول تتناقض مع المدونات المعترف بها دوليا^{١٤}. ويقول الشكل الثانى من قضية عدم التوافق أنه أيا كان ما تقوله النصوص أولا تقوله، أو ما يمكن أن تفسر بأنها تقوله، فإن الثقافة السياسية للمجتمع والفكر الإسلاميين غير ليبرالية وتسلطية وشمولية فى جوهرها. وقد يبرر هذا على أساس أن

(١٤) كما فى مختلف العبارات القرآنية عن المرأة مثل «نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم» (وهى نقطة استخدمتها المؤسسات الدينية فى مصر لتبرير الاغتصاب فى الزواج) (سورة البقرة الآية ٢٢٣) وأن للرجال عليهن درجة (سورة البقرة الآية ٢٢٨) وأن الرجال قوامون على النساء (سورة النساء الآية ٣٤) وأن للمرأة قانونا نصف ما للرجل، فضلا عن عدم المساواة فى حقوق الطلاق وحق الرجل فى تعدد الزوجات إلخ ...

للإسلام عموماً هذا الطابع ، أو لمجرد أنه وإن كان التفسير الليبرالي والمتوافق دولياً للإسلام متصوراً نظرياً فإن الحصيلة، نتيجة للشكل الذى تصاغ به الخطابات الإسلامية فى العالم المعاصر، مقيض لها أن تكون تسلطية غير ليبرالية^{١٥}. ويرتبط هذا بحجة الذرائعية السياسية التى تستخلص أن بحث الدول أو حركات المعارضة التى تشير «الإسلام» والمفهوم «الإسلامى» عن حقوق الإنسان سيكشف حتماً أنها إنما تستخدم هذه السياسات كأداة لكسب السيطرة على السلطة وتعزيزها، وعلى سبيل المثال فإن العودة التى تبدو ورعة ومخلصة إلى التقاليد يتضح فى الواقع أنها أداة لاضفاء الشرعية على النضال السياسى. وبالطبع فإن قضية حقوق الإنسان لا يمكن فى المجتمع الغربى أيضاً أن تفصل صراحة عن مسائل المصلحة. ولا بد دائماً أن نطرح السؤال عن أى مصالح يخدمها بيان حقوق الإنسان، ثم نبحث العلاقة بين هذه المصالح والأداة التى تنكر - فى الأشيع الأعم - حقوق الإنسان، وأغنى الدولة. والواقع - كما أكد رضا أشقرى عن حق - أن نقطة البدء فى أى مناقشة نظرية وسياسية لحقوق الإنسان فى العالم الإسلامى هى الدولة الديكتاتورية الحديثة^{١٦}.

وأخيراً تكمن خلف كل مناقشات الأديان والأمور السياسية - الاجتماعية قضية العلمانية ومسألة ما إذا لم يكن مقيضاً لأى محاولة للتوفيق بين دعاوى الدين على كل المجال الاجتماعى والسياسى أن تفشل لأن الحقوق التى تنتمى لهذا المجال لا يمكن أن ترسى وتضمن إلا فى سياق يستبعد فيه الدين من الحياة العامة. وليست العلمانية ضماناً للحرية أو حماية للحقوق، كما تشهد بذلك النظم الشمولية شديدة

(١٥) انظر ثلاث صور مقنعة لهذا فى سامى زبيدة «حقوق الإنسان والاختلاف الثقافى : منظور الشرق الأوسط» فى «منظورات جديدة عن تركيا»، خريف ١٩٩٤، العدد ١٠، ص ١ - ١٢، رضا أشقرى «بحث عن النسبية الثقافية الإسلامية فى خطاب حقوق الإنسان» وبسام طيبي «القانون الإسلامى / الشريعة وحقوق الإنسان / الأخلاقية العالمية والعلاقات الدولية»، والاثنان الأخيران نشرتا فى «هيومان رايتز كوارتيرلى»، يوس شايجان «الشيزوفرانيا الثقافية» (لندن : دار الساقي، ١٩٩٢)؛ وقد طور تدليل طيبي أكثر فى كتابه «أزمة الإسلام الحديث» (مدينة سولت : مطبوعات جامعة أوتاوا، ١٩٨٨)؛ ومن الهجمات الأوسع على الثقافة السياسية الدينية المناهضة للحدثة فى الشرق الأوسط، من وجهة نظر قومية فلسطينية راديكالية هشام شرابي «الأبوية الجديدة» (أكسفورد : مطبوعات أكسفورد، ١٩٨٨). ولا شك أن كل هؤلاء الكتاب (الشرق أوسطيون) سينحون ممن يختلفون معهم باعتبارهم «مركزيين عرقيين» و «ماهويين». و «اختزاليين» إلخ ...

(١٦) أشقرى «النسبية الثقافية الإسلامية».

العلمانية في القرن العشرين، غير أنها تبقى مع ذلك شرطا مسبقا، لأنها تجعل من الممكن إثارة حقوق الفرد في مواجهة السلطة، ولأنها ترتبط «بثقافة» أوسع للفردية والتسامح، وهما ذاتهما شرط مسبق لاحترام حقوق الإنسان، وهكذا فأيا كانت النصوص والثقافة الدينية وطبيعة القوى السياسية المتضمنة، فإن كل محاولة لتطوير موقف «إسلامي» هي محاولة محكوم عليها. والرد الوحيد هو أن نعزز ومنتظر - لسنوات طويلة بلا شك - صيغ المجتمعات المسلمة بالصيغة العلمانية. وكما سيناقش هذا الفصل فإن الأساس الوحيد لمفهوم حقوق الإنسان هو الاستنباط العلماني من القانون الطبيعي الذي يركز عليه الخطاب الفرانكو أمريكي المائل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والصكوك المماثلة. ورغم أن الممالات والتشويهات التاكتيكية قد تكون ممكنة، وكثيرا ما تكون مرغوبة، فما من استنباط من أي دين ممكن في النهاية. وقد تكون هذه نتيجة حزينة، لكن لها على الأقل ميزة تقرير الحالة بوضوح تام.

ورغم اشارات الجدل الاسلامي عن حقوق الإنسان إلى التقاليد والقانون الاسلامي فإنه يمكن أن يعتبر ظاهرة حديثة نسبيا، وفي الواقع تركيبة من الاستجابات لضغوط العالم الحديث المختلفة - والمتناقضة في بعض النواحي، ونتاج عمليات دولية خارجية وتحولات داخل البلدان الاسلامية ذاتها. ولدى الوهلة الأولى فإن دعاوهم عن حقوق الإنسان قد تبدو حالة أخرى مما أصبح يسمى «النسبية الثقافية»^{١٧}. وهم يقولون إنه بفضل الظروف التاريخية والخصوصية الدينية - الثقافية، فإن مدونة مختلفة لحقوق الإنسان تنطبق على هذه البلدان، ومن ثم فإنها لا تدخل في ولاية المدونات العالمية كما تضعها وتفسرها أجهزة غير مسلمة. وفحوى حجج هذا الاتجاه من الجانب الاسلامي هو أننا نتعامل هنا مع مجموعة من النظم الأخلاقية والقانونية المتكافئة ولكن لا يمكن المقارنة بينها، وأن من غير اللائق لمن هم خارج العالم الاسلامي أن ينتقدوا أو يقيموا النظرية والممارسة الاسلاميتين. وخارج العالم الاسلامي كثيرا ما قبلت الدول والأجهزة غير الحكومية هذه النسبية، لأسباب المصلحة الدبلوماسية والاقتصادية التي تملأ ألا يقال شيء - أولا يقال إلا القليل -

(١٧) للتعريفات انظر فينسنت «حقوق الإنسان»، ص ٣٧ - ٣٨ وماير ص ٩ - ١١.

يزعج الدول المسلمة أو نتيجة قلق أوسع بشأن الطابع «المركزي العرقي» و «المركزي الأوروبي» و «الامبريالي» الذي قد يكون للأحكام الخارجية، وفي المحافل الدولية قد تتضمن دول أخرى غير مسلمة إلى البلدان الإسلامية في مقاومة الانتقادات والمدونات العالمية على أساس أنها تجسد بشكل ما التحيز والهيمنة «الغربيين». والواقع أن الدول الآسيوية كانت هي التي أعربت عن هذه النظرة في مؤتمر فيينا والمؤتمرات الإقليمية التي سبقته أكثر من الدول الإسلامية. وأدى اجتماع هذه الضغوط المتنوعة نحو النسبية إلى وضع من الاستقطاب الواضح، توضع فيه ادعاءات منطقة ما تتطلع إلى أن تكون كلية في مقابل ادعاءات منطقة أخرى تعبر عن خصوصية قوية، دون إمكانية واضحة للحل.

كلية بديلة

المناقشة التالية محاولة لفك تشابكات هذا الجدل، وللقاء بعض الضوء على كل من ادعاءات الإسلامويين إزاء حقوق الإنسان وعلى قضية أوسع هي قضية النسبية في هذا المجال. وسنبداً بالنظر إلى الإيحاء بأن الاستجابة الإسلامية للجدال حول حقوق الإنسان هي شكل من أشكال النسبية الثقافية، وإيضاح أن هذه الحجة تبسيط في عديد من النواحي. ثم ستبحث بعض القضايا الجوهرية الكامنة خلف هذا الاستقطاب الظاهر، وما الذي يكمن خلف النزاع بين المدونات - الإسلامية والعالمية. وسيختتم الفصل ببعض الأفكار عن نقد الكلية استناداً إلى خبرة الشرق الأوسط.

وثمة ما يغرى بالتأكيد - عند الكتابة عن مسألة الاستجابة الشرق أوسطية والاستجابة الإسلامية لقضية حقوق الإنسان - بالمقابلة بين نهج غربي كلي ونهج شرق أوسطي خصوصي. وتعمل كثير من الكتابات حول الموضوع - بأقلام مسلمين وغير مسلمين - بمجموعة من التعميمات تضرر أن النهج الإسلامي شبيه بالنهج التاريخاني أو الطائفي الموجود في الفكر الغربي، ووفقاً له ليست هناك قيم كابية، وإنما قيم تولدها عصور أو جماعات خاصة، ومن ثم فإنها خاصة بهذه العصور أو

الجماعات^{١٨}. غير أن هذا ذاته - عند الفحص الدقيق - تبسيط يمكن أن يشوش القضية المطروحة لا أن يلقي عليها الضوء. وفي المقام الأول فإذا كانت التصريحات والسياسات الجارية تصلح أساسا فليس هناك كيان فكري «شرق أوسطى» أو «إسلامى» واحد فى هذه المسألة، والمحاولات - الخطابية أو الطيبة - لتحديد موقف «إسلامى» غير موفقة كتلك التى تسعى إلى إنتاج موقف «افريقى» أو «آسيوى» واحد، فهناك أكثر من خمسين دولة مسلمة فى العالم، متنوعة النظم القانونية والسياسية، وليس هناك جهاز واحد - سياسى أو دينى - يتحدث باسم العالم الإسلامى فى مجموعه، والدين الإسلامى نفسه ليس فحسب شديد التجزؤ بل هو - على عكس المسيحية - يعمل حتى دون سلطة لاهوتية وقانونية مركزية مدعاة، ومالدينا هو دائرة من الأجهزة - بعضها سياسى وبعضها قانونى وبعضها أكاديمى (مثل جامعة الأزهر فى القاهرة) تفسر القانون والتقاليد وفق ما تراه، وتدعو المسلمين جميعا إلى اتباع تفسيرها.

ورغم أن كثيرين يتطلعون إلى الحديث باسم كل المسلمين أو يدعون ذلك فإن أحدا لا يتحدث باسمهم كلهم. فهناك على سبيل المثال عالم من الاختلاف بين موقف العربية السعودية من ناحية، بدعوتها لمدونة حقوق «إسلامية» محافظة، وموقف تونس التى كانت فى طليعة المعركة من أجل حقوق كلية بل حتى اقترحت فى المؤتمر «الافريقى» السابق على مؤتمر فيينا التنديد بما تطرحه الأصولية الدينية من تهديد لحقوق الإنسان. وعلى المرء وهو يواجه الادعاءات التى تقدمها الحكومات أو الكتاب الأفراد أو المنظمات أن يأخذ فى اعتباره سياقهم المحدد، وألا يفترض أنهم يتحدثون باسم عالم «إسلامى» واحد أو تقاليد «إسلامية» واحدة، أو أن تفسيرهم هو التفسير الممكن أو المشروع الوحيد للدين، فنحن أمام تنوع للآراء والتفسيرات لا أمام كيان فكري واحد.

ويزداد وضوح هذا التنوع إذا لم نأخذ فى الاعتبار فحسب أولئك الذى يدعون الحديث باسم العالم الإسلامى أو باسم «الإسلام» وإنما الدائرة الكاملة

(١٨) فينس «حقوق الإنسان»، ص ٢٨ - ٣٠.

لأولئك الذين يعيشون ويعملون ويعبرون عن أنفسهم في البلدان المسلمة، فهناك كثيرون يرفضون أصلاً - بقدر أواخر - صياغة القضايا القانونية والسياسية وقضايا حقوق الإنسان بعبارات قرآنية أو بعبارات الشريعة، وطيلة أكثر من قرن وجد في العالم الإسلامي من وصفوا بأنهم ليبراليون وتحديثيون وعلمانيون، ممن سعوا إلى تطوير كيانات فكرية قانونية وسياسية تستند إلى قيم علمانية، أو من حوروا وفسروا التقاليد الإسلامية لأعطاء أقصى تعبير - في السياق السياسي المعطى - للقيم العلمانية. ومن هنا فإن ادعاء أن من يثيرون القرآن أو الشريعة يمثلون أو يتحدثون بطريقة ما باسم العالم الإسلامي في مجموعه هو ادعاء زائف. وقد مضت تركيا إلى مدى أبعد في اضمحاء طابع علماني على قوانينها، لكن معظم دول العالم الإسلامي سعت - طيلة جانب كبير من القرن العشرين - إلى تطوير مدونات قانونية ونظم سياسية تستند كلية أو إلى حد كبير إلى مبادئ علمانية. وقد وضع انتشار الأسلمة وظهور المجموعات الإسلامية مثل هذه الدول في موقف دفاعي. لكن ادعاء أن كل الآراء التي تجد تعبيراً عنها حالياً في الشرق الأوسط هي جزء من نهج «إسلامي» أو «شرق أوسطي» مشترك ما يظل أمراً غير دقيق. وبالطبع فإن ادعاءات من هذا النوع تطرحها دول تريد أن تحتكر الرأي في هذه المسائل. وفي قضية حقوق الإنسان فإن ضحايا النظم التي تتحدث باسم تقنين «الإسلام» (سواء في إيران أو العربية السعودية أو السودان) كثيراً ما أثاروا المبادئ الكلية، بالتحديد لأنهم ينازعون في شرعية النظم التي تقمعهم ذاتها^{١٩}. وفي حالات أخرى جاءت معارضة الأسلمة من جانب من يريدون تفسيراً أكثر اعتدالاً وليبرالية للإسلام^{٢٠}. وأدى الجدل حول الطابع

(١٩) وهكذا ففي إيران كانت مجموعات معارضة مثل الحزب الديمقراطي الكردي في إيران وحركة تحرير إيران بقيادة رئيس الوزراء السابق مهدي بزرجان ودائرة المجموعات الملكية واليسارية تتحدث بلغة علمانية كلية. وحتى المعارضة التي يفترض أنها إسلامية - «مجاهدي خلق» - تصوغ انتقاداتها - خلف بضعة استشهادات رمزية من القرآن - بعبارات علمانية. وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للكيان الكبير من الكتاب والشعراء الإيرانيين. وبالأحرى المحامين الذين عارضوا ديكتاتورية الجمهورية الإسلامية. وتراوحت مجموعات المعارضة في العربية السعودية بين اليسار العلماني والمنظمات الإسلامية، وهناك مجموعة حديثة مهجنة - مقرها الآن في لندن - هي لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

(٢٠) وكمثال انظر دراسة سعيد بارزان أول رئيس لوزراء الخميني والذي أصبح فيما بعد خصماً لدوداً له «الدستورية والديمقراطية في الأيديولوجية الدينية لمهدي بزرجان»، «بريتيش جورنال أوف ميدل إيست ستاديز»، المجلد ٢١، العدد ١، ١٩٩٤.

الإسلامى للقانون والدستور فى إيران الشورية إلى وضع رجال الدين والقوى الإسلامية الأخرى فى مواجهة من سعوا - وكثير منهم شاركوا سنوات طويلة فى معارضة نظام الشاه - إلى نهج علمانى إزاء هذه القضايا. وفيما بعد أسكت الأخيرون بالقمع الذى برر باسم الإسلام. والحق أن ما طالب به الضحايا فى الدول والمجتمعات الإسلامية مرارا - كما يبين كثيرا المعنيون بحقوق الإنسان فى هذه الدول - ليس تفسيرا أفضل أو أكثر أصالة للقانون الإسلامى وإنما التطبيق المتسق للمبادئ الدولية الكلية.

وفضلا عن ذلك فلو أن المرء فحص حجج الدول التى تعلن نفسها إسلامية فسيجد أنها عموما تتجنب كلية المواقف النسبية الثقافية، فالأمر اللافت للنظر حقا فى كثير من البلاغيات الصادرة عن هذه النظم، وعن كتاب التقاليد الإسلامية، هو أنهم - بدرجات متفاوتة من الصراحة - يصوغون حججهم بعبارات كلية، فالمواجهات حول السياسة الخارجية بين العالم الإسلامى وغير الإسلامى تناقش فى الأغلب بعبارات لا ترتبط كثيرا بالدين أو الثقافة، فبعض القضايا التى كثيرا ما تردد نسمعها فى العالم الثالث كله، وتركز على إعادة توزيع الثروة، والعدالة فى التجارة الدولية وما إلى ذلك، وتنتمى حجج أخرى إلى العالم الإسلامى، وإلى الشرق الأوسط بوجه خاص، لكن هذا لا يرجع ببساطة إلى أسباب التنوع الثقافى. وهكذا فإن الحجة الموضوعية الأكثر استخداما ضد السياسة الغربية - والأمريكية بوجه خاص - فى المنطقة هى استنادها باتساق إلى «معايير مزدوجة»، فيقال إن الولايات المتحدة تطرح مبدأ حق الشعوب فى تقرير مصيرها فى الوقت الذى تنكره على الفلسطينيين والكشميريين، وتدين المسلمين لانتهاك القانون الدولى فى الوقت الذى تسمح فيه باستمرار احتلال الأرض الفلسطينية التى احتلت فى ١٩٦٧، وتدعو إلى الديمقراطية فى الدول الشيوعية فى الوقت الذى تنكرها فى بلدان مثل الجزائر والعربية السعودية، وتدين مجموعة من المناضلين القوميين باعتبارهم «إرهابيين» فى الوقت الذى تشجع فيه آخرين باعتبارهم من «مقاتلى الحرية»، وفى الآونة الأخيرة تدافع عن ضرورة الحفاظ على سيادة الدول فى الوقت الذى تنكر فيه على دولة

اسلامية - هي البوسنة - حقها في الدفاع عن نفسها. والمبادئ الكامنة خلف هذا كله ليست نسبية بأي حال، ولا يمكن تشبيهها بالمبادئ التاريخية أو الطائفية المطروحة في مجالات أخرى^(٢١) وللنقد الصادر عن العالم الاسلامي في قضية المعايير المزدوجة والمسئولية التاريخية قدر كبير من الصحة - لكن هذه الصحة هي دالة لقوة الحجج المستندة إلى مبادئ كلية قوية^(٢٢).

وينطبق الشيء نفسه على ذات التعبيرات المستخدمة لعرض انتقادات العالم الغربي. وفي المقام الأول تبدأ كثير من التفنيدات للانتقادات الغربية بشأن حقوق الإنسان بتأكيد أنه ليس من حق الدول ذات السجل الامبريالي - الماضي أو المستمر - انتقاد دول العالم الثالث. والواقع أن هذه الحجة تثير - ضمناً أو صراحة - مبدأ أن من يعبرون عن انتقادات في مجال حقوق الإنسان ينبغي أن يكونوا هم أنفسهم بلداناً يمكن الدفاع أخلاقياً عن سجلها في هذا الشأن. وقد تختلف سلامة أو صحة تطبيق هذه الحجة، لكنها - بكثير غيرها من الآراء التي تعرب عنها الدول المسلمة - ليس فيها شيء خاص بالاسلام. وثانياً كثيراً ما تلجأ الدول الاسلامية في تنفيذ النقد الخارجي (شأن الدول الأخرى التي تجد نفسها موضع هذا النقد) إلى الهجوم المضاد، ملقية الضوء علناً على انتهاكات الدول الغربية لحقوق الإنسان، وفي الواقع الى الفساد الأخلاقي للمجتمع الغربي من حيث الجريمة والعلاقات بين الجنسين ومعاملة المسنين وما إلى ذلك. ويكمن خلف ما يبدو دعوى الاختلاف نقد أخلاقي للغرب يجد تعبيراً عنه - بقدر أو آخر من الصراحة - بعبارات كلية.. وهكذا هاجم

(٢١) من الأمثلة الصارخة على استخدام حجج كلية في الهجوم على الموقف الغربي - والذي ناقشناه بتفصيل أكبر في الفصل الثالث - موقف عراق صدام حسين واحتلال الكويت في عام ١٩٩٠، ففي حين أن كثيراً من التعليقات الدولية على هذا الحدث، في العالم العربي وغيره، كانت تنظر إلى الأفكار الثقافية والدينية المختلفة بين العراقيين والغربيين فإن صدام نفسه صاغ موقفه في عبارات كلية صريحة: أن الكويت كدولة ليست لها شرعية تاريخية، أن الكويت أضرت بمصالح العراق الاقتصادية، أن هبة شعبية داخل الكويت دعت القوات العراقية إلى البلاد، أن تقسيمات العالم العربي مصطنعة ومن خلق الاستعمار. وربما كانت هذه الحجج - كلا على حدة - قابلة للنقاش، لكنها بدت حين أخذت معا - غير متسقة إلى حد ما، ولكنها لم تكن بأي حال محددة ثقافياً أو خاصة أو غير مفهومة لغرب العرب وغير المسلمين.

(٢٢) يمكن كذلك أن نلاحظ أن جانباً كبيراً من نقد الغرب في هذا الشأن يستند إلى إنكار الحقوق الجماعية أو حقوق المجموعات، وأعني لحقوق المجموعات القومية أو الدينية، أكثر من إنكار الحقوق الفردية.

على أكبر ولاياتي وزير خارجية إيران متحدثاً أمام الأمم المتحدة في ١٩٩٣ الغرب لأنه يسعى إلى فرض قيمه على العالم الإسلامي والعالم الثالث، لكنه بعدئذ ربط هذا بالأزمة الأخلاقية في الغرب الناجمة عن الحرية غير المحدودة، وعلق قائلاً ان «بعض البلدان الغربية تريد أن تفرض على المجتمعات الأخرى فسادها الاجتماعي والأخلاقى، الذى تعترف به هى نفسها، داخل مجموعته جذابة من حقوق الإنسان»^{٢٣}، وعند الرد على تقرير لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان الذى ينتقد إيران كثيراً لم يرفض المسؤولون الإيرانيون والصحف الإيرانية مبادئ الأمم المتحدة : بل ادعوا بالأحرى أن الغرب يستغل عملية حقوق الإنسان لأغراض سياسية، وأن من ينتقدون إيران باسم حقوق الإنسان ينغمسون فى انتهاكها فى أماكن مثل البوسنة وفلسطين. وكان رد وزير خارجية إيران دفاعاً عن التزامها :

استناداً إلى تعاليم الإسلام السامية فإن جمهورية إيران الإسلامية تعتبر حقوق الإنسان والطبيعة السامية للبشرية فى كل أبعادها المادية والروحية واجبا أساسيا على كل الحكومات. ووفقاً لهذه العقيدة فإن جمهورية إيران الإسلامية-دون أن تولى اعتباراً للضجيج الدعائى-ستواصل جهودها لتعزيز المبادئ التى تكفل دعم حقوق كل المواطنين..وكما أكدت غالبية بلدان العالم أثناء المؤتمر الدولى عن حقوق الإنسان [أى مؤتمر فيينا] فإن الطريق الوحيد لتقديم دعم حقيقى لحقوق الإنسان وتعزيز هذه المبادئ فى كل أنحاء العالم هو إنهاء أسلوب المعايير المزدوجة واستغلال قضايا حقوق الإنسان لأغراض سياسية. وينبغى أن تنجز هذه العملية آليات دولية مفتوحة ومستقلة وغير متحيزة^{٢٤}.

(٢٣) موجز النشرات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية : الجزء الرابع، الشرق الأوسط، ١٦ أكتوبر ١٩٩٣ : ME / 1821 / MED / 5-6

(٢٤) موجز النشرات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية البريطانية : الجزء الرابع : الشرق الأوسط، ١٩ نوفمبر ١٩٩٣ : ME / 1850 / MED / 1

وقد أكثر الصينيون والایرانیون من استخدام قضايا الانتقائية وانتهاك السيادة في تنفيذهم لتقارير لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. ومرة أخرى فأيا كان الصواب والخطأ في هذا الموقف فليست له صلة بالدين أو الخصوصية .

غير أن الأهم من ذلك هو عدم اتباع نهج نسبي، حتى حين تصاغ الانتقادات بعبارات من التقاليد الإسلامية أو الشرعية، وحيث يدعى ضرورة تطبيق مجموعة مختلفه من المبادئ الأخلاقية والقانونية، والحق أن ادعاء أن مبدأ بعينه مستمد من الإسلام يحوى - صراحة أو ضمنا - كليته، فالإسلام دين ليست فيه خصوصية عرقية أو اقليمية، دين يتطلع إلى أن يشمل الإنسانية جمعاء، وينظر إلى الأديان والتقاليد الأخرى باعتبارها أدنى نسبيا. والدعوة - أساس العقيدة الإسلامية - موجهة إلى البشرية كلها. ومن هنا، ونظرا إلى أن حقائق الإسلام يجب أن تكون قابلة للتطبيق على كل البشر، مؤمنين أو غير مؤمنين - فإن أى مبدأ يصاغ بعبارات إسلامية هو ذاته كلى. والقول بغير ذلك - بأن ما يؤمن به المسلمون ليس، من زاوية النسبية الثقافية، أفضل أو أسوأ مما يؤمن به غير المسلمين - هو خروج عن العقيدة ومبدئها الأساسى^(٢٥). فالموقف الإسلامى المتسق هو على النقيض تماما مما يحويه الفكر الغربى الطائفى، لأن هذا الأخير يعنى ضمنا أن قيم الجماعات المختلفة يمكن أنه تعتبر متساوية. وعلى العكس فإذا كان هناك تناقض بين مدونات السلوك «العربية» المقررة دوليا ومدونات سلوك الدول الإسلامية فليس هذا تناقضا بين الكلية والخصوصية، وإنما هو نزاع بين شكلين من أشكال الكلية يبدوان متباعدين ومتناقضين.

خرافات «التقاليد»

حتى الآن تقبل النقاش أو تضمن وجود كيان من الفكر - الموحد أو المتنوع - الذى يمكن وصفه «بالإسلامى»، والذى يشكل بديلا لدى الدول والأجهزة المعارضة للمبادئ والمدونات الغربية. وتلك فى الواقع هى حجة كل من

(٢٥) من بين أركان الإسلام الخمسة يعنى الركن الأول وهو الشهادة؛ نطق المؤمنين «شهادة ألا اله الا الله وأن محمدا رسول الله». ولا يحتمل هذا أى تناقض أو نسبية.

الإسلامويين ذاتهم ولكثيرين خارج العالم الاسلامي الذين يعد «الإسلام» و«المسلمون» و«الشريعة» في الحقيقة أساسا لديهم لتفسير السلوك الاجتماعي والسياسي والحدود الذي يدار حولها الجدل عن حقوق الإنسان^{٢٦}. وقد تناول هذا الكتاب في مكان آخر مختلف الأسباب التي تجعل هذه الحدود تجريدات، تشيئات، تعمى أكثر مما تضيء، وكثيرا ما تستخدم بطرق تعكس اعتبارات سلطة شديدة التسييس من جانب من يعلنون أنفسهم سلطات اسلامية أو من يعارضونهم. ويكفي أن نقول انه وإن كان وزن التقاليد الاسلامية مرثيا ومتميزا في بعض المسائل فإن كثيرا مما يصور على أنه الاسلام وما يرتبط به من مدونات وتقاليد اما هو مجموعة من الآراء الخاصة المعاصرة المعبر عنها بصورة تحكيمية، أو تقاليد محلية ارتدت ثوب «الاسلام» المعتمد. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك تقاليد الشرف «القبلي» في أفغانستان وباكستان، وممارسات ختان البنات في أجزاء من افريقيا وبعض البلدان العربية. فليس لأي منها صلة بالعقيدة الاسلامية، ويطلق عليها تعبير «اسلامي» لمجرد الإشارة إلى أنها جزء من أسلوب الحياه الفاسم (الذي يسوده الذكر)، كما أن السياسة المتبعة في عدد من البلدان الاسلامية يحظر تعيين المرأة قاضيا ليس لها أساس قرآني. فما تناوله هنا ليس تقليدا راسخا أزليا - قانونيا أو غير قانوني - وإنما مجموعة من الخطابات والتفسيرات خلقتها قوى معاصرة، ولاحتياجات معاصرة.

وكما سبق أن قلنا فإن علينا أن ننظر إلى ما وراء الزعم بكيان فكري عبر تاريخي، بفترض أنه مشروع وقادر على التفسير، ونبحث كيف قنن ونفذ تقليد بعينه في ظروف العالم الحديث. وعبر العقدين الماضيين سمحت الدبلوماسية وحسن النية الليبرالية على السواء لمناقشة حقوق الإنسان بأن تعمل بمقولات مثل مدونات حقوق الإنسان «الاسلامية» و«الافريقية» و«الآسيوية»، لكن هذا كان يتضمن تبسيطا ان لم يكن تلاعبا^{٢٧}. ولكيما نصل إلى هذه النتيجة في حالة الاسلام سنبحث أولا قضية قانون الشريعة، المدونة المفترضة التي يزعم الاسلامويون أن «تعود» مجتمعاتهم اليها ثم القضية الأوسع قضية علاقة الشريعة بالعالم المعاصر، وتعارضها المفترض مع

(٢٦) ومناقشات فينسنت في «حقوق الإنسان»، ص ٤٢ - ٤٤ مثال لذلك.

(٢٧) من أوائل من ادعوا أنهم أكثر هذه «التقاليد» قدما «الكونفوشيوسية» - التي هي الآن ايديولوجية أدولة في سنغافورة وكوريا وتايوان. وفيما عدا بضعة أوامر غامضة عن طاعة الوالدين وتبعية المرأة لا تحوى «التقاليد» شيئا على الإطلاق.

أشكال التفكير الحديثة والعلمانية، ثم أصول وغايات الحركات السياسية الإسلامية ذاتها. وما سنكشفه ليس صداما بين ثقافات أو حضارات بقدر ما هو سعى إلى السلطة، السياسية والاجتماعية، في ظروف أواخر القرن العشرين. وفي المقام الأول فإننا لا نتعامل بالتأكيد مع قيم أو أنشطة لا يمكن المقارنة بينها وتستبعد الحكم الأخلاقي والقانوني.

ونقطة البدء في جانب كبير من مناقشة «الإسلام» في علاقتة بالمفاهيم الغربية عن حقوق الإنسان هي الشريعة، التي يفترض أنها تشكل الأساس القانوني والدستوري للمجتمعات المسلمة. وهذا الادعاء ذاته مستمد من حجة أن الشريعة مدونة الهية كافية تماما للمسلمين ولا تحتل تنقيحا أو تناقضا مع الاعتبارات العلمانية أو القانونية أو الفلسفية التالية. غير أن ادعاء أن الشريعة هي مثل هذا الأساس للقانون موضع نزاع حتى في العبارات التي يقدم به الإسلاميون وغيرهم من المسلمين هذا الادعاء، فالأجزاء الوحيدة المقدسة في النصوص الإسلامية التقليدية هي القرآن، الذي يقال إنه كلام الله، والحديث أو أقوال النبي محمد كما دونت فيما بعد^(٢٨). ومن بين ٦٠٠٠ آية في القرآن فإن نحو ٨٠ آية فقط هي المعنية بالأمر القانوني، ويتعلق أغلبها بالزواج والميراث والحدود، ولم يكن تعبير الشريعة، التي تعنى حرفيا «الطريق» أو «السبيل» (وجذر الكلمة هو نفس جذر كلمة «الشارع» العربية) يشير في البداية إلى مدونة قانونية على الإطلاق. ويعرف تفسير هذه المادة المكرسة الهيا - وتطويرة إلى مجموعة من المدونات القانونية الشاملة باسم «الفقه» (ويعنى حرفيا «الفهم»). وهذا الكيان من المواد القانونية الذي طور بشريا وقن بطرق مختلفه هو الذي ساد في المجتمع الإسلامي تحت تسميه خاطئة هي الشريعة^(٢٩).

(٢٨) من المهم أن نذكر قراءنا المسيحيين بأن محمدا - على عكس يسوع المسيح - كان بشرا ليست له طبيعة الهية.

(٢٩) عزمي بشارة «الإسلام والسياسة في الشرق الأوسط» في جوتشين هيلير وأندريالويج (تحرير) «الخطر القادم. والتصور الغربي للإسلام»، لندن: مطبوعات بلوتو، ١٩٩٥، ص ٩٣. وانظر كذلك نورمان أندرسون «الاصلاح القانوني في العالم الإسلامي» (لندن: مطبوعات آتلون، ١٩٧٦) ص ٣ - ١٠، حيث توصف الشريعة بأنها «كيان غير متبلور من المبادئ المتناقضة جزئيا - يحظى على الدوام باحترام - لفظي على الأقل - وأصبح يقف ديدبانا يمنع طريق التقدم» (ص ١٠٠) وهكذا فإن «الطريق» - ككثير من الايديولوجيات الرسمية الأخرى - يصبح عائقا في الطريق.

وهكذا فإن ما يثار اليوم باعتباره كيانا مقدسا لا يتغير من النصوص، حتى بالعبارات الاسلامية، ليس شيئا من هذا القبيل. وكما قال الكاتب السوري عزيز العظمة :

فالقانون الاسلامي ليس مدونة، وهذا هو السبب في أن الدعوة التي كثيرا ما نسمعها إلى «تطبيقه» أمر لا معنى له، وعلى الأخص عند الدعوة إلى تطبيق «الشريعة» - فهذا التعبير الأخير لا يعنى القانون، وإنما هو تعبير عام يشير إلى حسن النظام - مثل تعبير «nomos» أو «dharma»^{*}. وليس للدعوات إلى «تطبيق القانون الاسلامي» صلة بالتقاليد القانونية الاسلامية المبنية على تعدد الأصوات والكفاءة التقنية ووجود سلطة سياسية تنفيذية تسيطر على النظام القانوني، إنها شعار سياسي وليس عودة إلى واقع ماضٍ^(٣٠).

ويمكن أن ينطبق هذا التصحيح بالمثل على الخطابات الاسلامية عن حقوق الإنسان. وقد بذلت جهود كبيرة لاكتشاف أسس نظرية عن الحقوق في الاسلام، وفي ادعاء أن من الممكن استنباط مثل هذه النظرية من الوحي الالهي، بل أنها لا تستمد في الواقع الامنه. لكن هذا الادعاء زائف تماما : فالاسلام - كغيره من الأديان - لا يحوى مذهباً عن الحقوق، واقامة خطاب حقوق الإنسان على استشهادات انتقائية من القرآن والحديث مشروع لا تاريخي ومصطنع وان كان جذابا سياسيا. وقد تعلق معظم التقاليد الاسلامية بالالتزامات تجاه الله والحاكم. وتلك العناصر التي تشير إلى اتجاه مختلف، مثل العبارة القرآنية «لا اكراه في الدين» غير كافية لأن تكون أساسا لمذهب عن حقوق الإنسان : فهي على أفضل الأحوال هشّة يسهل أن تغلب عليها عناصر أخرى أكثر حجية.

وهذا النقد للطابع القائم القاطع المعطى للقانون الاسلامي يمكن أن يطبق

(٣٠) عزيز العظمة «اسلامات وحدثات» (لندن : فيرسو، ١٩٩٣) ص ١٢ - ١٤.
(*) nomos (الناموس)، كلمة اغريقية تعنى النظام و dharma كلمة سانسكريتية تعنى العرف - المترجم.

تطبيقاً أعم على مفاهيم «الإسلام» والتقاليد الإسلامية، فالدول الإسلامية والحركات الإسلامية تدعى - شأنها شأن كل الحركات التي تثير التقاليد ومختلف أشكال الماهية - أن هناك كيانا فكريا حقيقيا واحدا يضيف المشروعية على أفكارها ويوجهها. وهكذا فبدرجات مختلفه من التركيز يقابل المسلمون بين تقاليدهم القائمة على المشروعيات المستنبطة والتقاليد الغربية العلمانية.

وهذه الخطابات الحديثة عن حقوق الإنسان هي - عند الفحص الأدق - أنواع من المشاريع السياسية المعاصرة. والنصوص فيها ليست استجابة «للتقاليد» وإنما لمجموعة من التطورات الدولية - الغربية في أغلبها - وتخلط عناصر منتزعة من التقاليد الإسلامية باهتمامات هذه المناقشات الدولية. وكما قالت آن ماير «فإن المؤلفين [مؤلفي مشاريع حقوق الإنسان الإسلامية] يفتقرون إلى أى نظرية واضحة عما ينبغي أن تعنيه الحقوق في سياق إسلامي، أو كيف يستنبط محتواها من المصادر الإسلامية بطريقة متسقة ومبدئية. وبدلاً من ذلك فإنهم إنما يجمعون مزقا من الأفكار والصياغات من ثقافتين بالفتى الاختلاف دون تحديد سند عقلي لهذه التجمعات أو طريقة للتوفيق بين المقدمات المتناقضة الكامنة خلفها»^(٣١). ومن الناحية الأخرى فرغم أن النص والسياسة لا يمكن أن يختزل أحدهما إلى الآخر ببساطة فإن من حقنا أن نتساءل عن الأغراض السياسية والسجلات الماضية لمن يطرحون تفسيرات خاصة لحقوق الإنسان، وينطبق هذا - بالأحرى - على المجالات التي تصبح فيها الأفكار عن حقوق الإنسان ذات أهمية كبيرة، أى بقاء النظم السياسية الإسلامية والحفاظ عليها. وتكمن خلف ادعاءات المشروعية عبر التاريخية المكرسة الهيا - مشاريع لكسب السلطة السياسية والاحتفاظ بها في أواخر القرن العشرين. وقد تختلف هذه المشاريع ما بين أوليجاركيات قبلية (العربية السعودية وغيرها من دول الخليج) ونظم عسكرية (باكستان، السودان، ليبيا) وديكتاتوريات كهنوتية (إيران)، لكن آليات وأهداف كل هذه المشاريع مفهومة تماما بعبارات

(٣١) ماير «الإسلام وحقوق الإنسان» ص ٥٣ - ٥٤.

علمانية، وشبيهة بمشاريع النظم السياسية المعاصرة الأخرى^(٣٢).

ويمكن أن تعتبر الاستجابات للضغوط من أجل حقوق الإنسان التي حددناها فيما سبق لا تفسيرات لا جسدية أو لاهوتية لنص مقدس، وإنما استجابه سياسية، في سياق تعزز فيه السلطة داخليا ودوليا. وقد اعتنقت الدول الخطابات الاسلامية في المقام الأول حيثما خدم هذا تعزيز السلطة في الداخل، ودعم مصالح الدولة تجاه الدول الاسلامية الأخرى أو تجاه الغرب. وتاريخ حقوق الإنسان في كل المجتمعات - الاسلامية أو الغربية - يعكس هذه الضغوط والمصالح، وهو ليس نتاج عملية فكرية مجردة، وإن كان قد استوعب كثيرا من التفكير، وإنما نتاج نزعات اجتماعية وسياسية محددة داخل المجتمعات، بعضها كسب السلطة وبعضها خسرها^(٣٣). وبالمثل فإن هذه الاستجابات من الدول الاسلامية ومن المجموعات غير الحكومية داخل هذه المجتمعات، هي خطاب يعكس اعتبارات السلطة فضلا عن اعتبارات المبدأ والحق أن اعتبارات السلطة هذه تنكر على أى نظام أو هيئة دينية ادعاء خصوصية أخلاقية أو ثقافية. وهنا - فضلا عن ذلك - يصبح من المهم أن ننظر إلى سجل هذه الدول : أن نقارن ادعاءها احترام حقوق الإنسان بالواقع، فالتقييم الفلسفي والقانوني للنصوص الاسلامية عن حقوق الإنسان - الذي يبين حدود هذه التفسيرات - يعزز السجل الفعلي الذي يبين أن الدول الاسلامية كانت متهكة بانتظام لحقوق الإنسان، حتى بمعاييرها هي الضيقة، ومشاريع مثل المشاريع القائمة في باكستان والسودان «لأسلمة» القانون هي مبادرات محسوبة وذات رغبة من جانب النظم لتعزيز سلطتها، سواء باسكات النقاد والمجموعات الاجتماعية التي تستهدفها هذه القوانين، أو بتعبئة التأيد من أقسام السكان التي قد تتعاطف مع هذه التغييرات. ويمكن أن تعتبر الحجج المقدمة في المحافل الدولية لدفع النقد الخارجي محاولات ذرائعية ومناورة بالمثل لتعبئة التأيد الداخلي وتوقي النقد المستقل.

(٣٢) أرفاند إبراهيميان «الخمينية» سامي زبيدة «الإسلام والشعب والدولة» (لندن : روتليدج ١٩٨٩)، فريد هاليداي وحمزه العلوي (تحرير) «الدولة والايديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» (لندن : ماكميلان، ١٩٨٨).

(٣٣) زبيدة «حقوق الإنسان».

ايضاحات وسياسات

سعت المناقشة حتى الآن إلى التساؤل عن الطريقة التي كثيرا ما يتعرض بها الجدل بين الفكر المسلم والفكر الغربي عن حقوق الإنسان باعتبار أنهما يتمركزان حول مجموعتين متناقضتين لا يمكن المقارنة بينهما من الأفكار، وأنه بحكم هذا الاختلاف الجوهرى يعتبر قبول التنوع الثقافى أو النسبية الثقافية الاستجابة الوحيدة الممكنة. غير أن الأمر لا يقتصر على أن الفكر الإسلامى نفسه يرفض مثل هذه النسبية، بل يتضح أن التقاليد أو «الثقافة» الكامنة خلف هذه الخصوصية المفترضة، متنوعة، وفى كثير من الجوانب مشكله عصريا. وتوحى الظروف التي نشأت فيها الأصولية الإسلامية ومشاريع الأسلمة، وسجلها فى مجال حقوق الإنسان، بالحاجة إلى تقييم اجتماعى لما يكمن خلف خطاباتها.

غير أن القول بذلك لا يعنى انكار أن هناك قدرا من المشروعية فى الخطابات الصادرة عن البلدان الإسلامية فى مجال حقوق الإنسان، أو انكار أن لقضية «الثقافة» صلة ما بمناقشات حقوق الإنسان، فرفض الفكر والخطاب الإسلاميين للتفسيرات القائمة على حقوق الإنسان يلفت الأنظار إلى المشكلات الكامنة فى الكيان الفكرى القائم عن هذه المسألة: التناقض بين كيان فكرى عالمى - كوزموبوليتى بالمعنى الكانطى - عن حقوق الإنسان وبين ادعاء الدول للسيادة^(٣٤)، والأسس الفلسفية والأخلاقية والمهترة لأى كيان فكرى يقوم على مفهوم «الحقوق»؛ وجوانب الغموض فى كل المدونات عن الظروف التي يمكن فيها أن نقيّد هذه الحقوق المقررة عموما. والسقّاد الإسلاميون (على راحتهم) فى كل هذه القضايا الثلاث التي دار حولها جدال كثير فى الكتابات عن حقوق الإنسان، ويستخدمونها لصالحهم.

وهناك قضايا أخرى فى الخطابات الإسلامية عن حقوق الإنسان تستحق انتباه المجتمع الدولى، وأبرزها بلاغيات المسلمين وممارساتهم. الأولى هى الموضوع -

(٣٤) ولكن لندكر الملاحظة التي أدلى بها بطرس غالى فى مؤتمر فيينا عن أنه إذا كان أى شكل خاص من أشكال السيادة يمثل عقبة أمام حقوق الإنسان فإن هذه السيادة تكون سيادة عصر الفضى.

الذى نوقش فيما سبق - عن المعايير المزدوجة - حقيقة أن الدول الغربية - وإلى حد ما المنظمات غير الحكومية الغربية - كانت انتقائية فى الطريقة التى طبقت بها معايير حقوق الإنسان والديمقراطية فى العلاقات الدولية. وليس المرء بحاجة إلى أن يقبل كل الادعاءات - أو أيا منها - عن سياسة التمييز الدولية ضد المسلمين فى فلسطين أو كشمير أو البوسنة لكى يرى أن المسلمين كانوا فى كثير من البلدان ضحية هذه المعاملة الانتقائية. لكن قبول هذا يعزز بالطبع - أهمية المعايير الكلية ولا ينفيها. فانتقاد ازدواج المعايير ذاته يفترض مسبقا ادعاء المساواة فى الحق والمعاملة، والنقد الموجه بهذه العبارات يتعلق بسياسات الدول والمنظمات غير الحكومية الغربية وليس بجوهر تشريع حقوق الإنسان. وبالمثل فإن نقد ازدواج المعايير ليس بأى حال خاصا بالبلدان الاسلامية بل رددته كذلك حركات فى جنوب افريقيا وأمريكا اللاتينية وأحيانا فى أوروبا الشرقية، وبعبارة أخرى فإنه يشكل جزءا من ادراك عام لانتقائية السياسة الخارجية الغربية منذ السبعينات. وعلى ضوء هذا فإن اللجوء إلى الخصوصية أو الاستثنائية ليس حلا: فالحل الأكيد هو التطبيق الأكثر صرامة وكلية لحقوق الإنسان. غير أن هناك وجهة لقضية المنشأ: حقيقة أن المدونات الدولية لحقوق الإنسان قد نشأت رغم كل ادعاءات العكس - وسواء كانت اسلامية أو كونفوشيوسية أو غاندية أو غير ذلك - فى المجتمعات الغربية، وقننتها وروجت لها أساسا الدول والمنظمات غير الحكومية الغربية. وكون هذه الدول والمجتمعات قد سيطرت على العالم واستغلته قرونا، ومازالت تسعى الى الابقاء على سيطرة تمييزية على النظام الدولى. تضعف مثل هذا الادعاء بأنها وضعت وعززت معايير أخلاقية رفيعة فى الميدان الدولى الا أن هذه المشكلة الأخلاقية الحقيقية بدورها لا تعنى بذاتها أن الاستخلاصات الخصوصية - وبالأحرى «الاسلامية» - أقوى حجة من الناحية المنطقية ليس هناك سبب للمعادلة بين أصل مجموعة من المبادئ الأخلاقية أو القانونية وصحتها فى مجال حقوق الإنسان كما هو الشأن فى مجال الديمقراطية أو التنمية الاقتصادية أو العلوم الطبيعية. وهذا الادعاء - ادعاء أن المنشأ المهيمن ينهى المشروعية - هو الزيف الكامن فى جذور كل خطاب ضد «المركزية الأوروبية»

و«المركزية العرقية» وما شابه ذلك من أفكار^{٣٥}.

ومن الناحية التاريخية يقوم كل نقد مستمد من مسألة المنشأ على سوء فهم أساسي هو: وحدة «الغرب» ذاته. والبلاغيات الإسلامية تميل تماما إلى الإبقاء على هذا الخطأ: فالمسألة أبعد ما تكون عن وجود «غرب» موحد امبريالي عنصري هو الذى أنتج خطاب حقوق الإنسان، «فالغرب» نفسه كيان متنوع متناقض فى عديد من النواحي، تطور بالتحديد عبر تاريخ بأسره من النزاعات الداخلية على السلطة والنفوذ. ولم تكن فكرة حقوق الإنسان من ابداع الدول والنخب الحاكمة فى فرنسا أو الولايات المتحدة أو أى دولة غربية، وإنما نشأت عن صعود حركات اجتماعية وايدولوجية مرتبطة بها نازعت هذه الدول والنخب. وقد عبرت حقوق الإنسان - ومازالت تعبر - عن امكانية التغيير والتقدم السياسيين، وليس عن مؤامرة عالمية تحريرية زائفة ما^{٣٦}.

وهناك مجال ثالث ممكن ينبغى لمن فى «الغرب» أن يصغوا فيه إلى الخطابات الإسلامية هو: نقد المجتمع الغربى ذاته. ورغم أن كثيرا من النقد مشار جدال شديد، ومتحيز بشدة ضد عالم «الجاهلية» (التسمية القرآنية لمجتمعات ما قبل الاسلام) فليس هذا شأنه جميعا. وفى قضايا الجريمة واستغلال المرأة ورعاية المسنين وتماسك الأسرة هناك الكثير مما ينبغى للمجتمعات الغربية أن تمارس بشأنه النقد الذاتى، حتى لو تشككت فى دوافع أولئك الذين يعربون عن هذه الانتقادات، وتساءلت عن سجلهم. بيد أنه إذا كانت هناك حقيقة فى هذه الانتقادات فهى - هنا أيضا - لا تنشأ عن تفوق الفكر أو الممارسة الاجتماعية الإسلامية وإنما عن أنها تلفت الانتباه إلى عجز من يروجون لحقوق الإنسان عن أن يكونوا على مستوى معاييرهم الكلية والعلمانية^{٣٧}.

٣٥) تناولت هذه المسألة بتفصيل أكبر فى الفصل السابع.

٣٦) زبيدة «حقوق الإنسان».

٣٧) يوجد تفنيد شجاع للبلاغيات «الآسيوية» عن تفوق مجتمعاتهم فى فيليب باورينج «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٢ أغسطس ١٩٩٤.

وتستدعي قضية «النسبية الثقافية» ذاتها - أي قبول وجود ثقافات متميزة تشكلت تاريخيا ونها نفس القيمة الأخلاقية والسياسية - بحثا أدق مما يولى لها. ولبعض الاعتراضات طابع عام : فالاعتراض الأخلاقي سيبن أنه حتى إذا كان شيء «تقليديا» بلانزاع فإن هذا لا يكاد يكون سببا كافيا لقبول أنه مرغوب فيه أو صحيح أخلاقيا، ويكشف الاعتراض التاريخي أن ما يعرض على أنه «تقليدي» هو انتقائي للغاية، إن لم يكن في الواقع ابداعا حديثا^(٣٨)؛ ويبين الاعتراض الاجتماعي أن تعريف التقاليد وإعادة انتاجها واستخدامها كثيرا ما يكون شكلا للايديولوجية في أيدي من لديهم السلطة في مجتمع ما. وفيما وراء هذه الاعتراضات نواجه مسألة ماذا يعنى تعبير «الثقافة» ذاته. وفي سياق هذا الجدل تداخلت ثلاث قضايا مختلفة على الأقل. وفي الأصل كان مفهوم النسبية الثقافية يشير إلى واقع لا نزاع فيه هو تنوع الممارسات والقيم الاجتماعية - بما فيها ما يتصل بالقانون - فيما بين المجتمعات. وتلك بذاتها ملاحظة ليست لها دلالة أخلاقية، وترك مفتوحة مسألة ما إذا كانت ثقافة ما أفضل من أخرى أم أنهما متساويتان في القيمة. وحتى إذا أدخلنا مثل هذه الأحكام الأخلاقية فسنظل مواجهين بمسألة ما إذا كانت لكل الاختلافات أم لبعضها فقط قيمة متساوية. وسيكون من المتسق تماما أن نقول ان

(٣٨) وحتى لو أمكن اثبات أن ممارسة أو قيمة أو تعليمات قانونية بعينها هي في الواقع «تقليدية» بمعنى أن جماعة بعينها قد اعتنقتها فترة طويلة من الزمن، فإن هذا لا يستتبع بالضرورة أنها فوق مستوى الإصلاح أو النقد أو الرفض الصريح، فبعض الممارسات التي وصفت - عن حق إلى حد ما - على أنها تقليدية يمكن أن تنفر أكثر القائلين بالنسبية تشددا. وينبغي على الأقل أن يكون النقاش هنا - على أسس أخلاقية - مفتوحا. وبالمثل فإن هذه الإشارة للتقاليد مفتوحة أمام النقد على أساس التاريخ، من حيث أنها تنكر ما تبينه كل دراسات «التقاليد» المتلقاه، وهو أن التقاليد ذاتها ابداع حديث - انتقادات، إعادة انتاج ذرائعية - وكثيرا ما تكون ابتداعات تخفى غايات معادية خلف الحديث عن استمرارية كرمستها الأيام أو لانزاع فيها. وبعبارة عملية فإن هناك أسئلة كثيرة على ذلك من العالم الإسلامي - ومختلف أشكال الزى «المحتشم» التي توصف الآن للمرأة المسلمة حالة واضحة وكذلك كثير من المكونات الايديولوجية للنزعة الإسلامية : فهي ليست تفنيدية ولا متناقضة مع «العرب» كما يفترض كثيرا، وإنما تعكس جمعا بين قضايا حديثة وعناصر هي نفسها محددة تحديدا انتقائيا - من التقاليد الدينية. وكما أوضح كثير من دارسي بلاغيات النزعة الإسلامية وممارستها السياسية فإنها أقرب إلى أن تكون أنواعا من شعبية العالم الثالث مظمنة بعناصر من الإسلام وتعبئة جماهيرية تستهدف السلطة السياسية بأهداف وأدوات وكثير من بلاغيات الحركات الأخرى الأكثر علمانية في القرن العشرين.

الاختلاف بين المجتمعات في كثير من القضايا (مثل اللغة وأدوات المائدة وقواعد المرور والاشارات الجسدية وأساليب الطهي) ليست له دلالة أخلاقية لكن الاختلاف في بعضها الآخر يتعلق بمعاملة البشر والمساواة بينهم تطبق عليه معايير أخلاقية عبر - ثقافية، وبعبارة أخرى فإن النسبية الثقافية من النوع الأخلاقي تنطبق في بعض الأوضاع ولا تنطبق في بعضها الآخر. أما عن المدى الذي يمكن أن يصل إليه ذلك في المبدأ القانوني فليست مؤهلاً لأن أحكم، لكن هناك اختلافات كبيرة واضحة بذاتها في الثقافة والممارسة القانونية توحى بأن درجة من النسبية القانونية ممكنة كذلك. وفصلاً عن ذلك فإن غالبية الناس من كل الثقافات يقبلون قدراً من صحة المعايير الكلية : فقليلون جداً هم الذي يمكن أن يقولوا إن التعذيب والتجويع وقتل الأذلال والاستعباد يمكن أن تعامل على نفس مستوى عادات التحية وترتيبات الأعياد. والمسألة الرئيسية في النسبية الثقافية هي أين نضع الخط وأين لا نضعه، وليست ما إذا كان خط سيوضع أصلاً^{٣٩}. وبفضل النظام الدولي، وتقاطع الخطابات الأخلاقية بل والثقافية، فإننا إلى حد ما في كون أخلاقي مشترك لا يمكن فيه لأحد «نسبية ثقافية» مطلقة. وإذا كانت محاولات وضع مدونات أخلاقية على أساس حد أدنى يمكن اختزاله ومعترف به دولياً لم تنجح بعد - كما يقال كثيراً - فإن هذا لا ينفي مبدأ الاعتراف بوجود مثل هذه العناصر.

غير أنه تكمن حذف هذه القضية مسألة أكثر صعوبة تمضي إلى قلب الجدل عن حقوق الإنسان في الدول الإسلامية. فإلى أي حد تلعب الثقافة دوراً لا في تعريف حقوق الإنسان وإنما في تعزيزها وصانتها؟ وعروض حقوق الإنسان في المجتمع الغربي تفسر ذلك عموماً باحدى طريقتين. أما باتخاذ موقف الخصوصية القائم أن حقوق الإنسان والديمقراطية لا يمكن أن تنأى عن المجتمع الغربي - المسيحي، أو باتخاذ موقف نوعي لكنه يمكن أن يكون كلياً، مؤداه أن احترام حقوق الإنسان، وفي الواقع صيانة الديمقراطية وحكم القانون يشترط بعض المتطلبات

(٣٩) والحجة التي يقدمها جون راولز عن السماح بمجتمعات غير ليبرالية لكنها «حسنة التنظيم» تؤثر من القضايا قدر ما تحل - «قانون الشعوب» في سيفن شوت وسوزان هيرلي (محرر) «عن حقوق الإنسان» (نيويورك: بازيل بوكر، ١٩٩٣).

المسبقة، التي تشمل الفردية والتسامح والاحترام العام للشرعية. وليس هذان الموقفان بدليلين بالدقة، لأن تعبير «الثقافة» يستخدم بمعان مختلفة. غير أنه يبدو أن هناك كثيرا من الشواهد - التاريخية والظرفية - تؤيد الموقف الأخير. ومن هنا فإن السؤال الذى يطرح على المجتمعات الاسلامية هو ما إذا كانت الشروط المسبقة موجودة وإلى أى حد، وفضلا عن ذلك ينبغى إذا لم تكن موجودة التصدى لأسباب غيابها. وأقل ما يوحى به هذا هو أن خطابات حقوق الإنسان فى البلدان الاسلامية لا يمكن أن تبحث دون بحث ملازم أوسع للشروط المسبقة «الثقافية».

وهنا بالطبع نواجه الحجة التى يقدمها الاسلاميون فضلا عن المعادين للمسلمين وهى أنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية، ولا حكم القانون، فى المجتمعات الاسلامية بسبب «الإسلام» نفسه (وهذه صورة متطرفة لما أسمىناه فيما سبق نظرية «عدم التوافق»). ويظل هذا الادعاء نفسه باستدعاء اسلام لا زمنى يتخلل كل شىء، لأن «الإسلام» نفسه نظام متنوع متعدد الأصوات، ولأن السجل الفعلى للمجتمعات الاسلامية - المعاصرة والتاريخية - يبين تنوعا واسعا فيما بينها فى المدى الذى انتهكت به الدول - بالمعايير الكلية - حقوق رعاياها. لكن من المؤسف أن هذه ليست نهاية القصة، لأن هناك - كما حددنا فيما سبق - أنواعا أخرى من قضية «عدم التوافق» تستند إلى النصوص والثقافة والذرائعية وغياب العلمانية. ويمكن أن يقال ان المصاعب التى تواجهها المجتمعات الاسلامية مع مفهوم حقوق الإنسان ترجع إلى تجمع هذه العوامل معا. ومن ثم فإن أى حل طويل الأجل يتضمن التصدى لكل منها بدورها.

وقد لقيت قضية النصوص أكبر اهتمام، وبذلت جهود كبيرة لإصدار مدونات «اسلامية» أو تقديم تفسيرات مختلفة للقرآن والأحاديث النبوية. ويمكن القيام بالكثير للتوصل إلى تفسير أكثر ليبرالية وحادثة وانسانية لهذه النصوص، وهذا هو الأمل الكبير للمفسرين الليبراليين للاسلام ومؤيديهم من غير المسلمين. غير أنه يتبقى حقيقة هى أنه مع كل الجهد التفسيرى فى العالم فإن بعض النصوص المتعلقة بالمرأة وبغير المسلمين والمرتدين لا يمكن تفاديها^(٤٠). إلا أن النصوص

(٤٠) انظر فى هذا الشأن ما ير «حقوق الإنسان».

ليست هي السبب الرئيسي للمصاعب مع حقوق الإنسان : فبهذا المعنى ليس الاسلام هو القضية، فالأمر الأشد صعوبة هو السياق السياسى والاجتماعى للتفسير، الطريقة التى تفسر بها النصوص عادة فى الظروف الاجتماعية والسياسية للعالم الاسلامى، ومن هنا فإن «معنى» نص مقدس ما مشروط لا كلياً وإنما إلى حد كبير. وليس خيار إطراح النصوص ببساطة مفتوحاً نظراً للقول بأصلها الالهى، لكن خيار الاغفال أحياناً ما يكون (فالوصايا القرآنية عن العبودية قد طرحت بالتأكيد)^(٤١) غير أن افتراض استنباط تفسير ليبرالى حديث من هذه النصوص يعنى افتراض مناخ سياسى واجتماعى مختلف جداً فى العالم الاسلامى، فالتفسيرات النقلية البطيركية الظلامية السائدة حالياً مضادة من - حيث الثقافة السياسية والقانونية العريضة - لأى تفسير أكثر ليبرالية. ورغم أن الآمال داخل العالم الاسلامى وخارجه فى قراءة أكثر ليبرالية جديدة بالثناء، وأنها أوضحت بالفعل امكاناتها النظرية والعلمية، فإنها يمكن فى بعض الأحيان أن تغفل السياق لصالح النص.

وترتبط قضية السياق الثقافى مباشرة بالعنصر الثالث فى قضية عدم التوافق وأعنى الذرائعية، أو بعبارة أكثر خشونة، علاقة الدولة بالمجتمع. وباختصار فإن دولا فى العالم الاسلامى المعاصر قد أنكرت - شأن أسلافها - استقلالية المجتمع والمكونات القانونية وغير القانونية لممارسة حقوق الإنسان. وكما أوضح سيمون بروملى جيداً فإن لهذه الممارسة الديكتاتورية التى كثيراً ما تنسب «للاسلام» جذوراً أكثر علمانية وقابلية للتغير، لأن الدولة الحديثة تشغل بالضغط وتكنولوجيا القمع والحرب بين الدول قدر ما تشغل بأى استمرارية ثقافية^(٤٢). لكن الحقيقة هى أنه فى سياق تنكر فيه الدول المجتمع المدنى، وتسعى - بين أشكال الديماغوجية الأخرى - إلى الترويج لبلاغياتها الزائفة الخاصة عن حقوق الإنسان، فإن الأمل قليل فى تطوير احترام حقوق الإنسان : فالشروط التاريخية والسياسية المسبقة لذلك غائبة، ومن الوهم أن نتصور غير ذلك.

(٤١) أدين بالشكر على هذه النقطة لديزكانديوتى.

(٤٢) سيمون بروملى «إعادة التفكير فى سياسة الشرق الأوسط : تشكل الدولة وتطورها» (كمبريدج مطبوعات بوليتى، ١٩٩٤).

ونقطة الصدام الأخيرة هي العلمانية ذاتها، وبعبارة أخرى الاصرار على فصل الدين عن الحياة العامة، بما فيها الحياة القانونية والدستورية. ورغم أن الإسلاميين حريصون على التركيز على هذه النقطة، وعلى التأكيد بنفوذ العلمانية في المجتمعات الغربية والإسلامية^{٤٣}، فإن الكتاب «الليبراليين» عن الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان كثيرا ما يتفادون هذه النقطة، مفضلين أن يأملوا في انتصار حقوق الإنسان بقدر ما تسمح المصطلحات والاطارات الإسلامية «الليبرالية». وقد كانت التقاليد العلمانية في تركيا - التي صاعها العلماني المسلم ضياء جوقالب، ونفذها كمال أتاتورك - هي أبرز استثناء من هذه الممانعة العامة.

ويزيد من صعوبة مناقشة العلمانية أن تعريف الغرب لها وسياسته بشأنها مثار نقد وأقل قوة مما قد يبدو لدى الوهلة الأولى. وكثيرا ما يمضي المفكرون الإسلامويون إلى أبعد من ذلك ويقولون أننا هنا أمام حالة أخرى من حالات الدعاية الغربية المضللة حيث لا يعترف بقبضة الدين في أوروبا والولايات المتحدة^{٤٤}.

غير أن قضية العلمانية رغم كل هذه المصاعب تكمن في قلب كل من الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية والمصاعب التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في وضع وتنفيذ سياسات في هذا الشأن. فالعلمانية جزء - وإن يكن متميزا مفهوما - من قضايا الثقافة السياسية والعلاقة سالفه الذكر بين الدولة والمجتمع: وهي لا تتضمن فحسب فصل الدين، بل كذلك مناخا من التسامح في الجدل، وتطبيق العقل على الحياة الاجتماعية والقانونية، وبدون ذلك لن تكون للنصوص المرجعية المكرسة لاهوتيا الأسبقية أوتوماتيكيا فحسب بل كذلك - وهذا هو الأهم - ستوجد مرجعية وجو ينكران كلا من التحديات الفردية للدولة والمناقشة العقلية الحرة لمفهوم الحقوق. ومن هنا فإن القضية الرئيسية ليست اكتشاف تفسير أكثر ليبرالية وتوافقا للفكر الإسلامي وإنما هي إبعاد مناقشة الحقوق عن دعاوى الدين ذاته. ومالم تتخذ هذه الخطوة فإن مستويات التقييد الكثيرة التي حددناها هنا

(٤٣) انظر على سبيل المثال م. الاحنف وآخرون «الجزائر بقلم إسلاميها» (باريس: كارنالا، ١٩٩١) «الهرطقة العلمانية» ص ١٠٠ - ١١٧.

(٤٤) ومن الشواهد على ذلك أن ملكة إنجلترا هي رأس الكنيسة الأنجليكية، وأن يهوديا لم يصل أبدا إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، وأن المدارس والعطلات الإسلامية لا توضع على قدم المساواة مع المدارس والعطلات المسيحية الخ. لكن هذه الانتقادات ذاتها تفترض مسبقا مبدأ كليا

- النص والثقافة والذرائعية والهيمنة الدينية - ستسود. وتلك القضية في المقام الأول هي ما يسعى الملتزمون بتفسير ليبرالى للإسلام إلى تفاديه لأسباب عملية - وفلسفية - قوية.

خاتمة

قد تؤدي المناقشة السابقة إلى بعض الاستخلاصات غير المريحة والتي لا يمكن مع ذلك تجنبها عن الجدال المعاصر حول حقوق الإنسان، وإذا كانت توحى بأن المناقشة عن نهج «إسلامى» ازاء حقوق الإنسان كثيرا ما تعرضت للتشويه ان لم نقل للمناورة الصريحة فاتها توحى كذلك بأنه ليس ثمة حل سهل للمسألة، بالنظر إلى أشكال السيطرة الايديولوجية السائدة فى الدول الاسلامية فى الشرق الأوسط، وغياب الشروط المسبقة لمناقشة فعالة أو لسياسة عن الحقوق. ويبدو أن المستقبل سيتطلب دفاعا طويلا الأجل - ومثبطا للهمة فى كثير من الأحيان - عن حقوق الانسان، وتشجيعا متزامنا لعمليات التغيير الاجتماعى والسياسى الأوسع التى تجعل الحقوق امكانية عملية، وتقدر ما يوجد فى العالم المسلم من يقبلون تطبيق الاتفاقيات والممارسات الدولية عن حقوق الإنسان فينبغى ألا تكون هناك عقبة أمام التعاون معهم، فالأمل فى تعزيز احترام حقوق الإنسان فى هذه الدول يقوم على انضاج فهم اسلامى ليبرالى للقضية قدر ما يقوم على تعزيز العلمانية^(٤٥).

وينبغى كذلك لحالة البلدان الاسلامية أن تشجعنا على التساؤل عن الاتجاه السائد إلى النسبية، الذى يتضح فى مناقشة حقوق الإنسان كما فى كثير من مجالات العلوم الاجتماعية والفلسفة الأخلاقية^(٤٦)، والذى تغذيه ثلاثة مصادر مستقلة على الأقل : القلق المناهض للامبريالية بشأن الطبيعة المركزية العرقية للقيم الكلية، والرفض بعد الحداثى لأى ادعاء للعقلانية والكلية، والشكوك الفلسفية فى

(٤٥) من بين ما عنته العلمانية التسامح أو الحياد القانونى فيما بين مختلف الأديان، لكن ما ندعو إليه هنا تسامح قرين - حرية التعبير، التنوع، وحتى الرفض - داخل الأديان. وأدين بالشكر بوجه خاص لكيفيين بويل عن هذه النقطة.

(٤٦) الساذير فاكتير «ماوراء الفضيلة» لندن : واكورث، ١٩٨٤؛ ستوارت هامبشاير «البراءة والتجربة» (لندن : بنجوين، ١٩٩٢)؛ راييموند بلانت «الفكر السياسى الحديث» (اكسفورد : بلاكويل، ١٩٩١) الفصل التاسع.

صحة القول بحقوق كلية. والأول فريسة زيف الأصل : فحقيقة أن مجموعة من الأفكار قد أنتجت في سياق خاص لا يقول الكثير عن صحتها فيما بعد^{٤٧} والثاني موضحة فكرية موهنة يجاريها أناس يعطون انطبعا بأنهم لم يشهدوا أبدا عن قرب انتهاكا للحقوق^{٤٨}. والثالث - رغم وقار عباراته وما يعكسه من مشاغل فلسفية حقيقية - هو تنصل سياسى وقانونى ضعيف الاستجابة لاحتياجات جانب كبير من البشرية، وإعادة صياغة باصطلاحات الفكر الليبرالى فى نهاية القرن العشرين لما قاله نيتشه بشجاعة أكبر منذ قرن مضى. وكثير من جوانب هذه الأشكال من النسبية لا نستطيع تناوله هنا، على أنه بقدر ما تثار حالة البلدان الاسلامية لتبرير مثل هذه النسبية فى نوع من أنواعها السابقة أو فيها جميعا، أو لاضفاء المشروعية أوإيضاح حجج تعتمد على مفهوم عن «التقاليد» أو «الجماعة» التى تشكلت تاريخيا فانا نأمل أن تكون المناقشة السابقة قد أوضحت - على الأقل أن «الاسلام» لا يوفر مثل هذا الخلاص، فالخطابات والممارسات الاسلامية لبلدان الشرق الأوسط - أيا كانت أو أيا كان تفسيرها - ليست أمثلة على النسبية أو على الجماعات المتسامحة فيما بينها، كما يدرك بقسوة كل أولئك تعرضوا لمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية المعاصرة.

(٤٧) تناولت هذه القطعة بمزيد من التفصيل فى الفصل السابع.

(٤٨) غير أن مما يستحق الذكر الالتزام العملى لميشيل فوكو طيلة عمره بقضايا حقوق الإنسان، انظر دافيد ماس «حيوات ميشيل فوكو» (لندن : فينتاج، ١٩٩٤)، وخاصة الفصل الثامن «الجنوب» الذى يعرض دفاع فوكو الشجاع - والخطير بالنسبة له - عن حقوق الإنسان فى تونس. ولاتنم هذه الحالة عن أى نسبة أو دعوة إلى عدم التدخل باسم مناهضة الامبريالية.

- ١ -

العداء للمسلمين والسياسة المعاصرة :

ايدولوجية واحدة أو أكثر ؟

اكتسب العداء «للاسلام» ، وفكرة أن هناك «خطرا اسلاميا» خارجيا على المجتمع الأوروبي ، فى السنوات الأخيرة جانبا اضافيا متجها إلى الداخل ، وموجها ضد المسلمين الذين يعيشون فى المجتمعات الغربية والمجتمعات غير الاسلامية الأخرى . واتخذت العنصرية فى البلدان الأوروبية - وفى فرنسا فى المقام الأول - طابعا معاديا للمسلمين أكثر صراحة . أما فى الولايات المتحدة - حيث لا يمثل المسلمون جماعة مهاجرة ملحوظة - فإن البلاغيات المعادية للمسلمين عامل هام فى الخطاب السياسى ، وفى الهند كان هذا العداء هو ركيزة اليمين الشوفينى الهندوسى .

وغالبا ما تكون نغمة هذه البلاغيات منذرة ، وتشمل عنصرية وكراهية للأجانب وقولبتهم . ونحن نستخدم تعبير «العداء للمسلمين» ليعنى مثل هذه الايدولوجية المنتشرة ، وهى ايدولوجية نادرا ما يعبر عنها بعبارات دينية خالصة ، بل عادة ما تختلط ببلاغيات وايدولوجيات أخرى . وهكذا فإن العداء للمسلمين - بقدر ما يمكن أن نسميه بهذا الاسم - هو شبه ايدولوجية ، أى كيان من الأفكار التى غالبا ما تصاغ - شأن التحيز الجنسى والعنصرى - مقترنة بأفكار أخرى ذات قدرة أكبر على العمل مستقلة ، وهى لا تحوى عداء كبيرا للاسلام كدين - فالواقع أن قليلين من المعاديين المعاصرين للمسلمين هم الذين تشغلهم دعوى نبوة محمد أو المعتقدات اللاهوتية الأخرى - وانما عداء للمسلمين ، لجماعات من الناس دينها الوحيد أو الرئيسى هو الاسلام ، وتشكل شخصيتهم الاسلامية - الحقيقية أو المخترعة - أحد مواضع التحيز . وبهذا المعنى كثيرا ما يتداخل العداء للمسلمين مع أشكال التحيز العرقى ، ويشمل أناسا قد يكون فيهم عنصر كبير غير مسلم مثل الألبانيين أو الفلسطينيين أو القوقازيين .

وفى البداية قد يبدو أن انتشار هذه البلاغيات لا يطرح مشكلات تحليلية ويعتبره كثير من المسلمين مجرد استمرار لعداء العالم غير المسلم المستمر لدينهم

وغالبا ما يعتبر في الغرب استمرارا للنزاع مع العالم الاسلامي وخطر الغزو الاسلامي الذي يرجع إلى القرن السابع. وتظهر في الصورة عبارات مثل الراسخ، المستقر، قديم العهد، التقليدي، إلى جانب أفكار كتلك التي هذبها مؤخرا صمويل هانتجتون عن أن النزاع يشور مرارا على طول «صدع» ثقافي راسخ تاريخيا^(١). وبالنسبة للبعض ليس العداء للمسلمين بحاجة إلى تبرير لأنه ذاته استجابة مشروعة للتهديدات والبلاغيات العدائية التي تنبع من العالم الاسلامي.

لكن التحليل ينبغي أن يمضي إلى أبعد من ذلك، ففي المقام الأول لا توفر اثاره التاريخ إلا القليل من التوجيه عن لماذا وكيف تستخدم هذه البلاغيات الآن. فما لم نقل بوجود تكوينات ايديولوجية عبر تاريخية، أو «نماذج يونجية» أو «ذهنيات» بلوخية تحدد سلوكنا، فإن اللجوء إلى التاريخ لن يكون هاديا. وفي حين أن التاريخ يوفر بالتأكيد (لكلا الجانبين) احتياطا من القضايا الايديولوجية التي يمكن الاستناد إليها، فإن السؤال عن لماذا وكيف ظهرت بلاغيات معينة في الوقت الذي ظهرت فيه لابد مع ذلك أن يطرح، كما يوحي هذا البحث عن الأسباب المشروطة بأنه حتى في الفترة التاريخية الحاضرة قد لا يكون هناك سبب واحد لعودة ظهور العداء للمسلمين. وبلاغيات بلد ما قد تؤثر كثيرا على بلد آخر - وتركيز الغرب على «الارهاب» المسلم مثال واضح - ولكن رغم أنه قد تكون هناك عناصر قاسم مشترك فقد تكون المسألة كذلك هي أن البلاغيات في كل حالة بعينها تنشأ عن أسباب مختلفة، وتخدم أغراضا مختلفة.

ويتصل هذا التركيز على المشروطة مباشرة باعتقاد تفسيري ثان شائع بين كثير من المسلمين هو أن التحيز المضاد للإسلام سمة مستمرة للمجتمع غير المسلم وفي هذا المنظور لا يحتاج الانتشار الحالي للمشاعر المعادية للمسلمين إلى تفسير خاص حسب الزمان والمكان. فهناك الآن - وكان هناك دائما - مؤامرة معادية للإسلام على نطاق العالم، تتجلى في أشكال مختلفة، وتمثل جزءا جوهريا من العداء العالمي للمسلمين. وهكذا تعتبر القضايا قديمة العهد مثل قضية فلسطين

(١) صمويل هانتجتون «صدام الحضارات؟» «فورين أفيرز»، صيف ١٩٩٣.

وكشمير وجنوب الفلبين جزءا من عدااء زمنى ما يرجع إلى الحروب الصليبية وانضمت إليه الآن مجموعة جديدة من نواتج هذه المؤامرة - البوسنة، سلمان رشدى، ناجورنو - كاراباخ، النزاعات حول الحجاب والتعليم فى أوروبا الغربية. وأول ما يمكن أن يقال عن هذا النهج هو أنه ذاته لا تاريخى وماهوى، رغم أنه بالطبع ليس سوى واحد من كثير من هذه النهج القائمة على تفسيرات عبر تاريخية، ويروجه حتما أولئك الذى يدعون قيادة المجموعات «الضحية». فالعالم ملئ - فى السياقات القومية كذلك - بأناس يدعون أن شعوبهم ضحايا عدااء أبدى شامل - والصرب واليونان من أبرز الأمثلة الحديثة. كما تشيع فى سياقات العنصر والجنس تحليلات تقوم على ظواهر أبدية تبدو محددة (قد تعد العنصرية والأبوية أمثلة لها). وينطبق الأمر نفسه على أكثر تجارب القرن العشرين وحشية وهى تجربة اليهود، فادعاء أن مجتمع «الأمم» هو بشكل جوهرى ومنتشر معاد للسامية شائع بين كثير من الكتاب، والايحاء بأن الأمر قد لا يكون كذلك، وأنه يحوى عنصر مشروطية، بل وتنوع فى الواقع، كثيرا ما يعتبر هو ذاته تساهلا مع عنصرية محددة.

ويعزز هذه القضية عن العدااء الأبدى أولئك الذى يبررون العدااء «للإسلام» على أساس أن العالم المسلم هو العدواني فى واقع الأمر، وأنه كان كذلك دائما، ويستحق ما أنتجه من معارضة. وتستند فكرة أن المسلمين «يستحقون» أو «يستثيرون» بشكل ما يواجهونه من نقمة إلى حجتين معززتين؛ الأولى نفسية هى : أن زعم المسلمين وجود تهديد عدائى منتشر هو مثال للأسقاط - أى لأن ينسب إلى «الآخر» - العالم غير المسلم - شىء هو فى الواقع نتاج للعالم المسلم، وبعبارة أخرى أن تأكيد الإسلام المتكرر للخطر والفساد وما إلى ذلك إنما يعكس عدوانية المسلمين لاعدوانية خصومهم. والحجة الثانية أكثر عينية ومعاصرة، وهى أن المرء لن يجهد طويلا فى البحث لكى يجد فى تصريحات القادة المسلمين بالتحديد تلك الادعاءات التى يزعمها المعادون للمسلمين عن المواجهة والمنافسة وعدم التوافق. وقد وجدت مثل هذه التصريحات طيلة التاريخ الإسلامى، وهى البضاعة الرائجة للاسلاميين : وتشهد بذلك حالة سيد قطب فى حديثه عن شرور الجاهلية الغربية والخمينى عن فساد الغرب، وبشكل أكثر مباشرة - كما رأينا فى الفصل الرابع -

استجاب كثير من الاسلامويين لانهيار الشيوعية باعلان أنهم فى الواقع التحدى الوريث للغرب، وهو إلى ذلك تحدى أكثر دواما وفاعلية. وقد طرح الخمينى هذه النقطة بالتحديد فى رسالته الغريبة إلى جورباتشوف فى عام ١٩٨٩؛ وفى بريطانيا ردد كليم صادق زعيم «البرلمان الاسلامى» مرارا أن القرن القادم سيتسم بالتحدى الاسلامى للغرب. ومن ثم فإننا نواجه هنا - كما لاحظنا فى الفصل الرابع - وبعبارة ايدولوجية خالصة، ظاهرة لا تشبه أبدا العداءات النمطية الثابتة الأخرى؛ العداء للشيوعية والعداء للسامية. وفى حالة العداء للسامية لم يسهم اليهود فى خرافات المعادين للسامية؛ وفى حالة العداء للشيوعية كان هناك بالتأكيد تحدى شيوعى من عام ١٩١٧ حتى منتصف الثمانينات، لكنه لم يتخذ الشكل الذى كثيرا ما يدعى أنه اتخذه.

ومن ثم فإن تحليل العداء للمسلمين لابد أن يأخذ فى اعتباره هذه التعقيدات: ان عليه أن يقدم تفسيراً مشروطاً ومحدداً فى الوقت الذى يدرك فيه الاستمراريات التاريخية، عليه أن يبين كيف أن لحالات العداء للمسلمين الحقيقية جدا أسباباً أخرى غير عداء الكفار الأبدى، وعليه أن يقدم تفسيرات بديلة للحالات التى يرى الاسلامويون أنها تثبت نقطتهم - والبوسنة مثال واضح. ان عليه أن يقبل أن الدعاية الاسلاموية كثيرا ما تعقد العداء للمسلمين، على أن يميز بين ماهى قضايا اختلاف أو منافسة مشروعة بين المسلمين وغير المسلمين وبين تصوير أى شىء يعرف بأنه «إسلامى» على أنه جزء من تحدى عالمى موحد ما، وفى هذا السياق الخاص تسمح تحليلات النزعة الاسلامية والحركات الاسلاموية التى تبرز المشروعية والتنوع داخلها، ودور العوامل السياسية والاجتماعية المعاصرة، بفصل الخرافة عن الواقع عن طريق اقرار بعض العناصر الأولية، التى تشمل حقيقة أن «الإسلام» ليس ظاهرة واحدة بل ظواهر كثيرة، وأن الدول الاسلامية لم تمثل تهديدا استراتيجيا للغرب منذ القرن السابع عشر، وأن القضايا الكامنة خلف الاضطراب الحالى هى قضايا التنمية والتغير السياسى.

وبالمثل فإن تحليل العداء للمسلمين يوفر اطاراً لتطوير ما يمكن أن يكون مناقشة، أو نزاعاً، بين المسلمين وغير المسلمين حول القضايا موضع النزاع حقا،

والتي تختلف فيها الأخلاق والتقاليد والتفسيرات. وأسوأ ما يمكن أن يفعله مثل هذا التحليل هو القول بأنه ليست هناك قضايا متنازعا عليها، أو أن أى نقد للدين الاسلامى - سواء المبدأ أو الممارسة - يقوم هو ذاته على تحيز.

والتحليل التالى محاولة لايضاح الأصول الجارية للعداء للمسلمين وطبيعته، بهدف تمييز القضايا موضع النزاع المشروع عن غيرها. وهو يتصدى - دون افتراضات مسبقة - للمدى الذى يلعب فيه التاريخ دورا فى تحديد هذه القضايا، ومدى أوجه الشبه فى ظهور العداء للمسلمين فى مختلف البلدان. ويترك هذا التحليل مفتوحة مسألة إلى أى حد تكون الخطابات التى قد تعتبر معادية للمسلمين موجهة - من حيث السبب أو المحتوى - كلية أو أساسا ضد الدين الاسلامى، وإلى أى حد تطرح فكرة العداء للمسلمين فى سياقات موضع النزاع فيها فى الواقع هو قضايا العرقية والنزاع على الأراضى أو السلطة، وأين قد تكون موجهة ضد شعوب إما أنها ليست اسلاموية من حيث الطابع السياسى (مثل البوسنيين) أو مسلمة جزئيا فحسب (مثل الفلسطينيين والأريتريين والألبانيين). والهدف هنا بالأحرى هو البدء ببعض دراسات الحالة، وتناول أربع مسائل عامة: أولا تاريخ العداء للمسلمين فى كل سياق خاص، حيث سينظر إلى التاريخ لا باعتباره السبب أو المنشأ أساسا بل باعتباره مستودعا للأفكار، وثانيا نمو البلاغيات، والحركات المعادية للمسلمين فى العقود الماضية، وثالثا القضايا الخاصة التى تؤكد هذه البلاغيات، ورابعا الوظائف الظاهرة لهذه البلاغيات فى كل بلد.

ومن هنا فإن تعبير «العداء للمسلمين» لا يستخدم هنا ليشمل العداء للدين الاسلامى ذاته فحسب بل كذلك للشعوب المسلمة بالكامل أو إلى حد كبير - التى تصنف اصطلاحيا كجزء من العالم الاسلامى. ولا يشمل هذا التعبير الانتقادات التى تعد - على أساس الشواهد المتاحة - مشروعة: وهكذا فإن المناقشات الانتقادية لسجل حقوق الإنسان فى السودان وإيران، أو للآيات القرآنية التى تجيز الاغتصاب فى الزواج أو للسلطة الأبوية على المرأة، أو لممارسة الختان أو للأعمال الارهابية للمنظمات الاسلاموية، ليست موضوعا للعداء للمسلمين، رغم أن الاسلامويين

سيسرعون بالقول أنها جزء منه^٢. وليس من السهل أبدا تحديد ما هو نتاج التحيز وماليس نتاجه، لكننا جميعا في حاجة إلى مثل هذه التمييزات ويجب أن نحاول بأنفسنا اجراءها، فالقول ان مصرفيا بهائيا أو يهوديا أو أرمنيا فاسد أو استغلالي قد يكون صحيحا إذا توافرت الأدلة. أما أن نقول إنه فاسد لأنه بهائي أو يهودي أو أرمني، أو نقول إنه مادام واحد فاسدا فإن الجميع فاسدون فهذا تحيز، وكذلك محاولة انكار أن أناسا آخرين غير هؤلاء يمكن بالمثل أن يكونوا فاسدين. ويمكن - ويجب - اجراء تمييزات مماثلة بشأن قضايا أخرى تطرح في سياق الحديث عن الاسلام.

المسيحية الأرثوذكسية : الصرب واليونان

بعد ظهور الاسلام في القرن السابع أصبحت للمسيحية الأرثوذكسية حدود متحركة - غالبا ما كانت عدائية - مع العالم الاسلامي الذي كانت تفقد أمامه الأرض بالتدريج، مما أدى إلى سقوط القسطنطينية في ١٤٥٣، وفتح العثمانيين للبلقان في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكما أوضح المؤرخون كانت للتحدي الاسلامي آثار هامة داخل العالم الأرثوذكسي، فقد كان ظهور تقديس الأيقونات مثلا في القرنين الثامن والتاسع ردا على العداء الاسلامي لصور الكائنات الحية^٣. لكن عناصر التاريخ الأكثر صلة بالعداء المعاصر للمسلمين ترجع إلى فتح البلقان، فقد نشأت بعض الأفكار الرئيسية عن هذه الفترة ومن بينها صورة الأراضي المسيحية الأرثوذكسية باعتبارها حاجزا أو متراسا بين العالم الاسلامي وأوروبا، والفكرة عن المسلمين باعتبارهم أقوى ديموجرافيا وقادرين على النمو بسرعة من خلال معدلات المواليد المرتفعة والاستيطان؛ وذكريات تدمير المسلمين للأماكن المقدسة المسيحية، واحساس الصدمة وأحزان الفتح رغم المقاومة البطولية. وفي حالة

(٢) وفي هذا السياق لا يدرج سلمان كداعية «للعداء للمسلمين» أيا كان ما قد يقوله نقاده؛ فقد سخر رشدي كما ناقشنا في الفصل الرابع من التاريخ المبكر للإسلام، لكنه لم يحرض أو يروج لتحيزات ضد المسلمين الأحياء. والواقع أن من الخيوط العديدة في كتابه نقد العنصرية البريطانية آراء المهاجرين من مجتمعات جنوب آسيا (وبعضهم مسلمون).

(٣) جوريث ه. بين «تكوين» المسيحية» (اكسفورد : بازيل بلاكويل، ١٩٨٧).

الصرب تحيط كثير من الاساطير والمشاعر بموقعة كوسوفو في ١٣٨٩ حين هزمت الجيوش العثمانية القيصر الصربي. كما اكتسب نهر درينا الذي يعبر صربيا دلالة خاصة بسبب معارك ذلك الوقت. وفي حالة اليونان يلعب ضياع القسطنطينية العاصمة المفضلة للهيلينية - دورا مشابها^٤. وأضافت الفترة العثمانية إلى هذه الأفكار عددا آخر، فقد صور الحكام المسلمون أو الاتراك (والتعبيران يستخدمان كمترادفين) حكاما قساة فاسدين، وقيل ان الاتراك يفضلون أشكالا معينة من الوحشية، ومن بينها الاغتصاب الشاذ للمسيحيين^٥ وأبرزت صورة السكان المسلمين يتحركون في أراضٍ كانت مسيحية من قبل. وهكذا تولدت ثقافة من النعمة والبارانويا وراثاء الذات وقننت مع ظهور الحركات القومية في القرن التاسع عشر التي أدت إلى استقلال اليونان في ١٨٣٠ وصربيا في ١٨٧٨. ولعل هذه الثقافة كانت أقرب إلى الطنطنة، لأن الحكم العثماني كان في الواقع معتدلا : فقد تعاونت الجماعات المسيحية مع النظام التركي وكانت العلاقات بين الطوائف الدينية الثلاث في البلقان - الكاثوليك، الأرثوذكس، المسلمون - منسجمة نسبيا. واضيف إلى عار الهزيمة في كوسوفو عار قرون من التواطؤ^٦.

(٤) والمشروطة شائعة في هذه المجالات التالية. فالدعاية الكاثوليكية الرومية الكرواتية عن ضرورة الدفاع عن القيم «الأوروبية» كانت موجهة ضد الصرب الأرثوذكس، وتصفهم بأنهم «بيزنطيون» شرقيون (أدين بالشكر لجابرييل بارتوس عن هذه النقطة).

(٥) كانت هذه كذلك فكرة شائعة بين أعداء الامبراطورية العثمانية في أوروبا الغربية أثناء الحرب العالمية الأولى، وليس أقلهم ضابط المخابرات البريطانية ت. إ. لورانس. غير أن الكشف الطبي البريطاني على الأسرى لدى الاتراك أثناء تلك الحرب لم يبين نسبة أعلى من المتوسط من الأمراض التي تنتقل جنسيا.

(٦) من بين التصويرات الباهرة لتاريخ البوسنة متعدد الأعراق انظر رواية الكاتب الصربي ايفو أندريتش «جسر على نهر درينا» (لندن : هارڤيل، ١٩٩٤). وكما تبين هذه الرواية جيدا كان هناك بالتأكيد عداء وشك وعمليات اغتيال متفرقة، ولكن في الوقت نفسه سادت درجة من التعايش والتسامح في جانب كبير من البضعة قرون الأخيرة. ويبدو أن أندريتش نفسه في نقطة ما يؤيد صورة عداوة أبدية، وبوسنية بوجه خاص «فكل شيء آخر كان يزاح بعيدا إلى هذه الخلفية المظلمة من الوعي حيث تعيش وتتخمر المشاعر الأساسية والمعتقدات التي لا تزول للعناصر والمعتقدات والطوائف المفردة التي تبدو ميتة دفينية، وتستعد في أوقات بعيدة لاحقة لتغيرات وكوارث مفاجئة، يبدو أن الناس لا يمكن أن يوجدوا بدونها، وفي المقام الأول ناس هذه الأرض»، (ص ١٧٣ - ١٧٤). وتتناقض بقية هذه الرواية، وتاريخ يوغوسلافيا، وعلى الأقل سجل الزيجات المشتركة في فترة ما بعد عام ١٩٤٥، مع هذه الفكرة الأيدية والخصوصية. ولنظرة بديلة - وان كانت معروضة بعبارة متحيزة أكثر من اللازم انظر روبرت دوبا وچون فاين «البوسنة والهرزج، خيانة التقاليد» (لندن: هورست وشركاه، ١٩٩٤).

ويستند ظهور العداء الجديد للمسلمين في صربيا في المقام الأول إلى خبرة الحرب العالمية الثانية، حين قدم دعم إسلامي كبير من البوسنة وغيرها إلى دولة الأوستاش الكرواتية، مع مساندة أناس من بينهم الحاج أمين الحسيني. وفي يوغوسلافيا بعد الحرب قمعت هذه الأفكار باسم التعددية القومية الجديدة، وفي عام ١٩٧٤ أعلن أن مسلمي يوغوسلافيا - الذين يوجد منهم نحو المليون - قومية رئيسية ثالثة في البلاد إلى جانب الصرب والكروات. وبدأت الدعاية ضد الإسلام والمسلمين تظهر بعد ذلك، وبالنسبة لنقطتين بوجه خاص. الأولى هي هجرة أعداد كبيرة من الألبان إلى كوسوفو وخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والاتهام الصربي التالي بأن هذه حالة غزو ديموجرافي أخرى مما قد يعنى إضعاف الهوية الصربية. وتركزت القضية الثانية حول محاكمات مجموعات من المسلمين البوسنيين متهممة بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وتلقى دعم من تركيا و/أو إيران، وفي الوقت نفسه الارتباط بشبكة معادية ليوغوسلافيا (وبعبارة أخرى معادية للصرب) في المنفى مقرها في فيينا. وحين بدأت التقارير الصحفية الإيرانية في الثمانينات تنتقد يوغوسلافيا لمعاملتها للمسلمين، ولمشكلات تتعلق ببناء المساجد، زادت الصحف الشيوعية اليوغوسلافية مستوى دعايتها المعادية للإسلاميين.

ومع تحلل النظام الشيوعي بعد وفاة تيتو أصبحت النزعة القومية الصربية جزءا أكثر صراحة من سياسة الحكومة^(٧). وأخرج الأكاديميون الصربيون - الذين عبأهم النظام - تاريخا ينكر شرعية الطوائف المسلمة في البلقان - سواء البوسنيون أو الألبانية أو البلغارية - ويسعى إلى تصوير المسلمين باعتبار أنهم يلعبون دورا رئيسيا في مؤامرة أزية معادية للصرب ومعادية للأوروبيين. ومن الأفكار التي ترددت ادعاء أن المسلمين البوسنيين هم في الحقيقة صرب تحولوا إلى الإسلام لأسباب مالية ومن ثم فإنهم خونة للأمة الصربية^(٨). ووظيفة هذه الكتابات - الموجهة إلى كل من الصرب وإلى جمهور أوروبا يرجى أن يكون أوسع من الأوروبيين المعادين للمسلمين - هي

(٧) ميشا جليني «سقوط يوغوسلافيا» (لندن : بنجوين، ١٩٩٢).

(٨) يرد اتهام مماثل في تسمية الأيرلنديين الكاثوليك للبروتستانت باسم "soupers" «موزعي الحساء»، أي أنهم لبسوا جماعا شرعية لأنهم كانوا كاثوليك تحولوا إلى البروتستانتية ليحصلوا على منافع اقتصادية من الإنجليز.

الحط من البوسنيين وغيرهم من المسلمين وتصويرهم كشياطين، وبالتالي اضعاف المشروعية على اضعفاء هذه الشعوب وتعزيزه^٩. وهي تستخدم في المقام الأول في انكار حق البوسنيين في تقرير المصير، وفي دولتهم. وهكذا زعم أن البوسنة كانت ابتداء من الشيوعيين في عام ١٩٤٥. وأصبحت مسألة كوسوفو رئيسية في نعمة القومية الصربية، وحففت الصحف بمقالات عن الخطر الذي يمثله الألبانيون. وارتبط هذا بتصاعد المشاعر القومية الذي صاحب الاحتفال بالذكرى الستمئة للموقعة في عام ١٩٨٩. وبدأت الدعاية الصربية تنشر كذلك أنباء عن استيلاء الألمان (أو) أو تدميرهم للأماكن المقدسة المسيحية. وأبرزت مسألة الاغتصاب الشاذ في حالتين خاصتين. في الحالة الأولى ادعى أن صربيا باسم مارتينوفيتش هاجمته مجموعة من المسلمين في أول مايو ١٩٨٥، ودفعت زجاجة في إسته^{١٠} وأصبح مارتينوفيتش رمزا قوميا، كسبت عنه قصائد تنعى مصيره، ووضعت صورته على الصليب. أما الحالة الثانية فهي حالة القائد القومي الصربي السياسي فچيسلاف ميسلي، الذي ادعى أن رجال الشرطة البوسنيين اغتصبوه سبع عشرة مرة أثناء القبض عليه في البوسنة. وأحيطت الحالتان بدعاية عن أهداف تركيا التوسعية في إعادة فتح البلقان، وصورت صربيا باعتبارها الحصن ضد التهديد الاسلامي الجديد، حيث تواجه كل من صربيا واليونان بالتطويق.

وشهد نشوب القتال في يوغوسلافيا منذ عام ١٩٩١ مزيدا من التطوير لهذه الأفكار. ومن المهم أن نلاحظ أن قيادة سنوبدان ميلوسيفيتش الصربية وحزبه الاشتراكي الصربي (عصبة الشيوعيين السابقة في صربيا) ليسا وحدهما المسؤولين، ففي حين يهاجم ميلوسيفيتش روتينيا الرجوع الألباني في كوسوفو، ويندد بالقوى

(٩) نورمان سيجار «إبادة الجنس في البوسنة. سياسة التطهير العرقي» (كوليج ستيفن، تكساس: مطبوعات جامعة تكساس و A & M، ١٩٩٥) الفصل الثالث.

(١٠) أصبحت قضية مارتينوفيتش موضوع كثير من القصائد القومية الصربية وتقول إحدى القصائد: «وبزحاجة مكسورة / فوق سفود / وكأنها عبر حمل / لكنه حي / اخترقوا درودجي مارتينوفيتش وكأنما بطاؤون بخطواتهم الثقيلة الأولى حقلهم المقبل ... / حين انبعث / من الأفيون والأنم / درودجي مارتينوفيتش وكأنما من الماضي السحيق / أيام الأتراك / واستيقظ فوق السعد» (من «كوسوفو ١٣٨٩، كوسوفو ١٩٨٩»، صربيان ليتيراري كوارترلي» اتحاد الكتاب الصرب، ١٩٨٩، ص ٩٤) ونلاحظ هنا الأفكار «العثمانية» - الأفيون، الكباب، التعذيب.

التي يزعم أنها تحاول تمزيق بوجوسلافيا / صربيا، مضى خصماه الرئيسيان، سيسلي قائد الحزب الراديكالي الصربي اليميني المتطرف وفوك دراسكوفيتش قائد حزب «سبرسكى نارودنا أوبنوقا» الأكثر وسطية، إلى أبعد كثيرا في العداء للمسلمين. وهكذا اهتم دراسكوفيتش اهتماما خاصا في حملته الانتخابية في عام ١٩٩٠ بالتحذير من الخطر الاسلامي، وتحدث عن ظهور ما أسماه «دولة أوستاش انكشارية». وقال إنه «سيقطع يد» كل من يرفع علما اسلاميا. وفي كرواتيا - وهي بلد لم يحكمه العثمانيون وإنما الامبراطورية النمساوية - المجرية - كان فراچو توديمان بدوره عاصفا في عدائه للمسلمين، بالإضافة إلى ما عرف به من عداء للسامية (وهو يشير دائما في أحاديثه الخاصة إلى الرئيس البوسني عزت بيجوفيتش باسم «الجزائري»). وبالطبع فإن من بين ما يأخذه القوميون الكرواتيون على الأتراك أنهم وطنوا الصرب في منطقة كراچنيا، منذ أربعة أو خمسة قرون. وما يمكن أن يوحى به هذا كله هو أن لانتشار العداء للمسلمين في هذا السياق صلة بالاحتياجات والحسابات المعاصرة تعادل - على الأقل - صلته بأي تحديد تاريخي.

وتوجد في اللغة الصربية - الكروانية كثير من الكلمات المستخدمة للحط من المسلمين أكثرها شيوعا هي كلمة turkin (تركي) وكلمة balija التي تعني عادة شخصا عنيفا وكسولا وعنيذا^(١١). وتكشف قراءه سريعة للمواد الصحفية الصربية منذ بداية الحرب في البوسنة عن سيل من الأفكار المعادية للمسلمين، بعضها مستمد من الماضي العربي، وبعضها الآخر مستمد بوضوح من الأفكار الدولية المتاحة: استخدام المسلمين للأسلحة الكيميائية، تدفق الارهابيين والأصوليين إلى البوسنة، تدمير الكنائس والأديرة الأرثوذكسية، تهريب المخدرات من المناطق الاسلامية، الاختلاقات عن انتهاك المسلمين لحقوق الإنسان وممارستهم للتجويع، المخططات الاستراتيجية التركية والایرانية، تواطؤ الألمان مع المسلمين في سياسة معادية للصرب، تطبيق القوانين

(١١) استنادا إلى عبد الله سكالجيتش «التركية في اللغة الصربية - الكروانية» كانت كلمة balija تشير في الأصل إلى طبقة أو قبيلة بدائية شديدة الفقر، أو إلى مجموعة من المسلمين تسنوطن جزءا من الهرزج، ويفسرهما قاموس "Matica srpska" بأنه «فلاح مسلم بسيط غير متعلم» (أدين بالشكر على هذه الاشارات لزميلي برنارد جونسون).

الأصولية على المرأة في المناطق الخاضعة لسيطرة حكومة ساراييفو^(١٢) ونجد تصويرا حيا لهذه المشاعر في حديث للقائد العسكري لصرب البوسنة الجنرال راتكو ملاديتش في اغسطس ١٩٩٣^(١٣). وقد أثار ملاديتش أهمية نهر درينا: «هذا النهر - نهر درينا - هو العمود الفقري لدولة الصرب، وسيكون أم صربيا في المستقبل، ان بعض القوى في الغرب لم ترد سوربرلين، لكنها أرادت حدودا على طول درينا، ولن يكون حدودا مرة أخرى أبدا». وهو يرفض الاتهامات بالتطهير العرقي، ويدعى أن الصرب هم الضحايا: «لقد شهدت الأمهات الصربيات أطفالهن يأخذهم المسلمون ليصبحوا أبناء السلطان ويباعوا كعبيد... والعالم الاسلامي لا يمتلك القبيلة الذرية، لكنه يملك قبيلة سكانية، وتكاثرهم الهائل لا يخضع لأي نوع من الرقابة». ويقول ملاديتش أنه حيثما يذهب المسلمون «فسرعان ما يخلق رجل واحد بخمس أو ست زوجات قرية، ثم يبنون مسجدا، ثم هاهم هناك! إن جوارزدي ليست استانبول ولا أزمير ولا انقره. والمسلمون الذين يعيشون فيها ليسوا من تربتها، انهم لم ينشأوا هنا». وتحدث ملاديتش بثقة عن كيف سيحاصر جنود الأمم المتحدة والمسلمين في مدن البوسنة: «حين يبلغ سمك الجليد ٣ أمتار فسترجونا الأمم المتحدة أن نوصل لهم الغذاء» وبحلول منتصف عام ١٩٩٤ كانت قوات ملاديتش قد دمرت ما يصل إلى ٨٠٠ من أماكن العبادة الاسلامية في البوسنة البالغ عددها ٢٠٠٠ مكان.

وفي حالة اليونان بدت الصورة مختلفة بعض الشيء، فمنذ عام ١٨٢١، وفي أزمات الحرب العالمية الأولى المتكررة والصدامات الأحدث عهدا حول قبرص، اتجه عداء اليونانيين بوجه خاص إلى تركيا، وبدرجه أقل إلى ألبانيا، حيث كانت أقلية من اليونان الأرثوذكس تعاني الاضطهاد في ظل حكم أنور خوجة. وهكذا يتكرر في البلاغيات القومية اليونانية الحديث عن الخطر التركي - في قبرص وفي بحر ايجه وربما الأخطر في المنطقة التي تشغلها اليونان في تراسيا الغربية* حيث لا تزال توجد

(١٢) انظر النشرة الأسبوعية «معلومات عن يوغوسلافيا» التي تنشرها السفارة اليوغوسلافية في لندن. ومن العناوين البارزة «قوات عزت ييجوفيتش تقتال براندي الخوخ» «السلطات المسلمة في ساراييفو تحظر لحم الخنزير» ٢٠٠٠٠٠ مجاهد يقاتلون في البوسنة».

(١٣) «ذي جارديان»، ٢ أغسطس ١٩٩٣.

(*) منطقة في شمال غرب مقدونيا - المترجم.

أقلية ناطقة بالتركية. وعلى سبيل المثال يشار إلى الأتراك في روايات يكوس كازانتزاكس باسم «الكلاب»، وفي الآونة الأخيرة أثار النفوذ التركي في الدول السوفيتية السابقة والحرب في يوغوسلافيا مشاعرا معادية للأتراك، ومعادية للمسلمين بشكل أعم، في اليونان. وكما قال رادفان كارادزيتش - القائد الصربي البوسني - عندما زار أثينا في مايو ١٩٩٣: «ليس معنا سوى الله واليونانيون».

وأسهمت في ذلك - إلى جانب الكراهية القومية للأتراك - بعض الأفكار الخاصة^{١٤}. أولا أن قضية تراسيا الغربية شديدة الحساسية في السياسة اليونانية، وهناك اعتقاد واسع الانتشار بأن الأتراك سيحاولون استردادها من خلال الأقلية المحلية. وفي عام ١٩٩٠ وصل القلق بشأن ذلك إلى ذروة الحمى حين انتخب نائبان ناطقان بالتركية في برلمان أثينا: وقد تعرضا للتشهير القومي في الصحف منذ ذلك الحين. وثانيا أثار انتهاء الشيوعية في ألبانيا احتكاكات مع حكومة تيران الجديدة، وأطلق العنان للشوفينية ضد نحو ٣٠٠٠٠٠ ألباني جاءوا للعمل في اليونان، وأساسا كمهاجرين غير قانونيين. وثالثا أصبحت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية أكثر انزعاجا وقلقا على مركزها - في اليونان والبلدان الأرثوذكسية الأخرى - لانتيجة للإسلام بقدر ما هو نتيجة لانبعاث الكنائس الكاثوليكية والتوحيدية* "Uniate" التي لا تطالب فحسب بالأرواح بل كذلك بالممتلكات والوضع. ونتيجة لذلك أصبحت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية أشد تأكيدا لمركزها الديني والاجتماعي، ومن ثم - بشكل غير مباشر - أكثر عداء للعالم الإسلامي.

وتعكس كل هذه القضايا في الصحافة اليونانية بدرجات مختلفة من الحدة. وهكذا تحمل الصحف القومية اليمينية بانتظام مقالات عن الألبان وغيرهم من المسلمين كمهاجرين غير قانونيين "lathrometanasris" ومهربى مخدرات وعملاء لمؤامرة تركية قديمة العهد وما إلى ذلك. وتقول المقالات إن منطقة إيروس

(١٤) لنظرة انتقادية لهذه القضية انظر شكيلزن ماليكي «حملة أثينا ضد الألبان» بالكان وور ريسورت، سبتمبر ١٩٩٤، العدد رقم ٢٨.

* فرع من الكنيسة الاغريقية، يحتفظ بتقاليده، لكنه يعترف بسيادة البابا الكاثوليكي - المترجم.

«تحت الاحتلال الألباني»، وتردد العناوين «ثلاثمائة مهاجر غير شرعى يصلون كل يوم»^{١٥} و «غزو القتلة» و «وباء الهجرة غير المشروعة» و «الخطر يهدد مجتمعنا». ان النفوذ التركى المتزايد فى آسيا الوسطى كثيرا ما يصور لا على أنه انصراف جذير بالترحيب عن البلقان وانما على أنه علامة على توسعية أنقرة، ونذير بما يمكن أن يحدث فى اليونان.

غير أنه ينبغى عدم المبالغة فى مدى هذا العداء للمسلمين، ففى الميثولوجيا القومية اليونانية يأتى البلغار (الأرثوذكس) فى المرتبة الثانية بعد الأتراك كأعداء: ومن أبطال التاريخ القومى اليونانى الرئيسيين فولجاروشتووس (قاتل البلغار). وكانت لليونان تقليديا علاقات طيبة بكثير من بلدان الشرق الأوسط، وقد طرحت نفسها باعتبارها «يفيرا» (جسرا) بين أوروبا والعالم العربى. وفى بعض الدعايات القومية اليونانية يقدم اليهود باعتبارهم العدو الرئيسى بل حتى يرثى للعرب / المسلمين باعتبارهم ضحايا لليهود. ورغم أن الساحة السياسية اليونانية تفور بالدعاية المعادية للأتراك والمعادية للمقدونيين فى الآونة الأخيرة - فإن تغطيتها للقضايا المتصلة بالدين الاسلامى والهجرة تتراوح بين التغطية الشائثة والموضوعية. وفى هذا كله فإن العداء للاسلام كدين، والمستمد من الاهتمامات الارثوذكسية اليونانية، ليس كبيرا؛ فالحق أن الأخطار الكاثوليكية والتوحيدية هى التى تعتبر أكبر مشكلة دينية^{١٦}. ومرة أخرى يبدو أن الشواغل السياسية العلمانية المعاصرة - مثل النفوذ الاستراتيجى والهجرة - وليس عداء أبديا قائما على الدين هى التى تتيح الفرصة الحقيقية للعداء للمسلمين.

وثمة بلد ثالث - ذو ثقافة أرثوذكسية تاريخيا - شهد تعبئة مثل هذه المشاعر هو بلغاريا. وهنا سقط الحزب الحاكم - فى سنوات وفاة الشيوعية ولمواجهة مصيره المتعثر فيما بين عامى ١٩٨٥ و ١٩٨٩ - فى نزعة عنصرية معادية للأتراك وللمسلمين، موجهة إلى ما يقرب من ١٠ فى المائة من السكان، من ذوى الأصل

(١٥) "Eleftheros Tipos"، ٢٤ مايو ١٩٩٣.

(١٦) «لوموند»، ٢٦ يونيو ١٩٩٣.

التركي الذين يتكلمون التركية، وإلى البوماك وهم مجموعة تضم نحو ٥٠٠٠ من الناطقين بالبلغارية في جنوب شرق البلاد ممن تحولوا إلى الإسلام في ظل العثمانيين. وكان أساس العنصرية المعادية للترك وللمسلمين موجودا بالفعل في بلغاريا، تراث قرون من الاحتلال العثماني والنزاع مع تركيا. والواقع أن دراسة الكلمات التي تشير إلى الأتراك في اللغة البلغارية وجدت أن لتسعين في المائة منها دلالات سلبية، وكانت الرويتشفو (القنائة) العثمانية موضعاً لكثير من التنديد القومي. وبشكل عام كانت العلاقات بين البلغاريين والأتراك داخل بلغاريا طيبة إلى حد معقول، فقد سمح للأتراك باستخدام لغتهم، وبارتداء «السراويل»، وبالاحتفال بعيد الأضحى إلى جانب العيد الوطني البلغاري. إلا أن حقوق المسلمين الثقافية والدينية قيدت في السبعينات والثمانينات باغلاق المساجد وتضييق التعليم. ثم مضى الحزب الشيوعي البلغاري خطوة أبعد في عام ١٩٨٤، وبدأ حملة لاجبار الأتراك على اتخاذ أسماء «بلغارية»، قائلاً أن كل الأتراك الحقيقيين قد غادروا البلاد في عام ١٩٤٥، وأن كل من بقوا هم في الواقع بلغاريون، أي مسيحيون أجبروا بالقوة على التحول إلى الإسلام في ظل العثمانيين^{١٧}. وصحبت هذه الحملة دعاية عن الخطر التركي، وعن هؤلاء «الذين يرقصون على نغمات أنقرة» وعن الربط بين تركيا وعدوان حلف الأطلسي على سيادة بلغاريا، وعن إمكانية تكرار غزو الأتراك لجزء من قبرص وضمهم له في ١٩٧٤، وعن ارتفاع معدل المواليد بين الأتراك^{١٨}. وفي عام ١٩٨٩ حين خففت الضوابط السياسية، سمح النظام بالهجرة الواسعة للأتراك من بلغاريا بل حرض عليها بكثير من الطرق. وخلال بضعة أشهر هرب ٣٥٠٠٠٠ بلغاري تركي من البلاد، وإذا كان نصف من فروا قد عادوا بعد عام فقد بقيت التكلفة البشرية وما أصاب الحياة البلغارية من تسمم طويل الأجل^{١٩}. وكما هو الشأن في صربيا عكس بروز العداء للمسلمين - الذي يجمع بين العداوة الدينية

(١٧) ونجد هنا خلطاً بين البلغاريين الأتراك أي المواطنين المسلمين ولغتهم الأولى وهي التركية وبين البوماك أي الناطقين بالبلغارية الذين تحولوا إلى الإسلام.

(١٨) هوج بولتون «البلقان: أقليات ودول في نزاع» (لندن: مجموعة حقوق الأقليات، ١٩٩١) الفصلان ١٠ و ١١.

(١٩) «أتراك بلغاريين الأمل والشك»، «لوموند»، ٢١ ديسمبر ١٩٩٤.

والقومية - ذرائعية سياسية فى سياق من التحلل والأزمة. والفارق هو أنه فى بلغاريا - على خلاف صربيا - أدى انهيار الشيوعية إلى قلب هذه السياسة، وإلى درجة من التقدم، فى إطار التعددية السياسية.

الهند

لعل الهند هى البلد الذى كان للعداء للمسلمين فيه أكبر أثر فى السنوات الأخيرة. والذى أصبح فيه العداء للمسلمين رئيسيا فى تعبئة سياسية وايدولوجية، فهنا جعلت الحركة الهندوسية اليمينية - ممثلة فى عدد من المجموعات المتداخلة - من حملة إعادة تأكيد الطابع الهندوسى للبلاد ضد النفوذ الإسلامى برنامجها الرئيسى. وأدى هذا إلى ازدياد العنف الطائفى، وإلى موقف يتزايد عداء ضد المسلمين^{٢٠}. ومن الشعارات التى يكثر ترديدها فى الفتن الأخيرة : «ليس هناك سوى مكانين للمسلمين، باكستان أو القبر». وهى صيحة تأتى فى زيفها البارد بعد ادعاء أن باكستان ليس لها حق فى الوجود بأى حال. ويسب المسلمون باعتبارهم «جاندا» (وضعية منحطة وكذلك طائفة دنيئة) و «كاتوا» (حرفيا نصف قضيب). وكثيرا ما تستخدم الكلمة السنسكريتية مليتشا التى تعنى أجنبيا ودنسا. وقد أنتجت الأطراف المشاركة فى هذه الحملة كتابات من التبرير والتشهير. وتمتلىء صحيفة «ذى أورجانيزر The organiser» - الصحيفة الأسبوعية لحزب «راشتريا سوايامسيفاك سنغ» بأفكار مألوفة : تسلل المسلمين إلى المناطق الهندوسية، مصير المرأة فى المجتمع المسلم، دعم باكستان للارهاب فى الهند، تدمير المسلمين للأماكن المقدسة الهندوسية^{٢١}.

وبمعنى ما فإن هذا ليس موجها ضد المسلمين وحدهم : إنه جزء من حملة لتحويل الهند من دولة علمانية إلى دولة ذات أساس دينى. والحق أن كثيرا من الأفكار المعادية للعلمانية تبدو شبيهة بالأفكار التى تردد فى البلدان الإسلامية، وينظر

(٢٠) يقدم اكبار أحمد عرضا ثاقبا للحالة الهندية يبرز التشابه مع حالة البوسنة «التطهير العرقى : استعارة لعصرنا»، «الدراسات العرقية والعنصرية» المجلد ١٨، العدد ١، يناير ١٩٩٥، ص ١٢ - ١٦.

(٢١) تابان باسو وآخرون «سراويل كاكية ورايات أرجوانية» (حيدر أباد : أورنيت لونجمان، ١٩٩٣)؛ سيتارام يتشورى «ما هو الراشتريا الهندوسى» (مدراس : فرانتلاى، ١٩٩٣).

إلى كل من ليسوا هندوسا - المسيحيين واليهود فضلا عن المسلمين - باعتبارهم عدوا محتملا، وكذلك الهندوسيين ذوى الاتجاه العلماني مثل أعضاء الأحزاب السياسية الأخرى. كما قيل - عن حق إلى حد ما - أن الخط الأساسي للنزاع ليس بين الهندوس والمسلمين وإنما بين الهندوس الطائفيين والعلمانيين، وأن السبب الرئيسي لبروز حزب «بهاراتيا جاناتا» وحلفائه ليس الوجود الإسلامى وإنما فشل حزب المؤتمر وفساده^{٢٢}. وتاريخ حزب المؤتمر يشبه فى كثير من النواحي تاريخ النظم التحديثية العلمانية الأخرى فى فترة ما بعد الاستقلال، وبوجه خاص جبهة التحرير الوطنية فى الجزائر. ويمكن أن يقال أن حزب المؤتمر - شأن جبهة التحرير الوطنية - قد شجع جزئيا ظهور الأحزاب الدينية، وفى حالتنا هذه الطائفية الهندوسية - بتبنى بعض شعاراتها. غير أن من المؤكد أن المسلمين هم الهدف الرئيسى لهذا الهجوم : فهم أكبر الاقليات غير الهندوسية فى الهند (١١٠ - ١٢٠ مليونا من بين ٩٥٠ مليونا، أى ١٢ - ١٣ فى المائة من المجموع). وما يريد الهندوس أن يثأروا منه ويبدلوه هى قرون الفتح الإسلامى. ويرتبط الخطر الإسلامى «من الداخل» بالخطر الإسلامى «من الخارج» فى شكل باكستان. وبعض الأفكار التى نجدها فى الحالة الهندية هى صورة مما نجده فى البلقان: النعمة على الفتوحات الإسلامية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والفرع من الاتجاهات الديموجرافية والهجرة الإسلامية، وشجب الخطر الإسلامى على وحدة البلاد، وسياسات التطهير العرقى المتبادلة، وبالطبع النزاع على السيطرة على الأماكن المقدسة، وفى القضية الأخيرة على سبيل المثال برر مؤيدو تدمير مسجد أيودهايا هذا العمل بأن الفاتحين المسلمين دمروا كل المعابد الهندوسية فى شمال البلاد، وعلى حد قول أحد القوميين الهندوسيين: «لم يبق معبد واحد قائما فى كل شمال الهند، كانت عملية نهب واعية، وما من أمة تحترم نفسها يمكن أن تغفر ذلك، لقد أخذوا نساءنا، وفرضوا الجزية، فلماذا ينبغى أن ننسى ذلك ونغفره؟»^{٢٣}.

(٢٢) الطريق إلى أيودهايا، «ذى إيكونوميست»، ٦ فبراير ١٩٩٣.

(٢٣) «ليس من حق المسلمين الشكوى من تدمير أيودهايا»، حديث لبرادس. شورهودى (ذى أورجانيزر الصحيفه الأسبوعية لحزب راشتراساواياشيوا سنغ)، ١٢ سبتمبر ١٩٩٣.

غير أن هناك فوارقا هامة بين الحالة الهندية وحالة البلقان، فالتاريخ الخاص لظهور الشوقينية الهندوسية يرتبط بظهور الرابطة الاسلامية في العشرينات واقامة باكستان في عام ١٩٤٨. ويرفض حزب «بهارتيا جانانا» وحزب «راشتريا سوايا مسيفاك سنغ» العلمانية صراحة في حين لا يفعل ذلك القوميون الصرب. وفي المدى الطويل فإن امكانية الانفجار وضياع الأرواح البشرية أكبر في شبه القارة منها في البلقان.

ويرتبط تاريخ ظهور العداء الهندوسى للمسلمين بتطور السياسة الهندية منذ الحرب العالمية الأولى، وليس هذا مجال استكشاف العملية المتبادلة التي تفاعلت بها القومية الهندية الهندوسية الصريحة مع جناح اسلامى انفصالى ليؤدى إلى التقسيم في عام ١٩٤٨. ويكفى أن نقول ان كلا منهما كان يغذى الآخر، لكن قطبى الانقسام الرئيسيين في هذه الحالة كانا بين دولة هندية علمانية أساسا وباكستان المسلمة أساسا. غير أنه كانت هناك منذ البداية قوة ثالثة، هي الطائفية والشوقينية الهندوسية التي عكست - في تاريخها وايدولوجيتها المبررين للذات - لغة وعبارات الرابطة الاسلامية. ووجد هذا تعبيرا عنه، بوجه خاص، في سياسات وافكار حزب «راشتريا سوايا سيفاك سنغ» الذى تأسس في عام ١٩٢٣. ويمكننا أن نحكم على ايدولوجيته من كتابات م. س. جولوالكار ملهمه الفكرى وأحد منظميه الرئيسيين حتى وفاته في عام ١٩٦٤ (٢٤).

وبدأ جولوالكار بإثارة سياسة هندوسية مثلى، «الراشترا» الهندوسية، التي يلتزم حزبه ببعثها. وقد تأثر هذا المثل الأعلى بالأفكار الألمانية الرومانسية التقليدية عن الأمة، بما في ذلك توقيير اللغة الأصلية، السانسكريتية، وإنكار الشعوب الأخرى غير الهندوسية. وحين بدأ جولوالكار الكتابة في الثلاثينيات كانت هذه الفئة تشمل اليهود والمسيحيين والمسلمين، واستبعد السيخ باعتبارهم في الواقع فرعاً ثانوياً من

(٢٤) تحت تأثير الفاشية الأوروبية أبرز جولوالكار خطر اليهود على الهندوسية : وقد أخفى حزب «راشتريا سوايا سيفاك سنغ» وحزب «بهاريات جانانا» هذا الجانب من كتاباته، فهما ينظران الآن إلى إسرائيل باعتبارها حليفاً محتملاً ضد الخطر الاسلامى. وهما ينحيان جانبا عداء جولوالكار للسامية باعتباره (موضة) في أيامه.

الهندوسية. كما شملت إعادة تأكيد هذه الطائفية الهندوسية إعادة تشكيل تدريجية للعقيدة الهندوسية، ما أطلق عليه «اضفاء طابع سامي» على الهندوسية. ومن ثم فإن ما كان قبل ذلك آلهة خنثى قد حول إلى محاربين ذكور، وأعطيت لآله واحد - رام - الأسبقية على الآخرين، وأدخلت صلوات الجماعة، وأضيفت على ما كان من قبل نصوصا وقصصا مقدسة أقرب إلى التفرق وضعية الكتب المقدسة^{٢٥}.

وربط مشروع «الهندوتفا» - البعث الهندوسي أو بعبارة أدق تأكيد الهندوسية - بتاريخ مبرر^{٢٦}. وأشار إلى الهند باسمها الهندوسي، بهارات، وهو اسم أحد أخوة رام الصغار. واعتبر أن مصير بهارات قد قضت عليه الفتوحات الإسلامية في القرن الخامس عشر، وهي عملية واصلت ديناميتها المعادية للهندوسية عبر فترة الحكم البريطاني وإلى إقامة باكستان. والتقسيم - الذي أحيانا ما يشار إليه بعبارة «تمزيق الوطن الأم» - غير مقبول. «إن وطني قد قسم، والبعض يطلبون مني أن أنسى ذلك، لكنني من جانبي لا يمكن أن أقنع نفسي بنسيانه، وأنا أدعوكم بدوركم إلى ألا تنسوا هذا الحدث المأساوي، انه اهانة دائمة لنا. وعلينا أن نقطع على أنفسنا عهدا بآلا نهذا حتى نزيل هذه الوصمة»^{٢٧}. والحق أن مما يلفت النظر عند قراءة كتابات جولوالكار مدى قلة ظهور صورة البريطاني كعدو أصلا. وواصل المسلمون - حتى بعد تقسيم بهارات - التآمر ضدها، مغرقين البلاد بالمهاجرين، ومعتزمين توسيع حكم باكستان، ومتحدين سيطرة الهندوس على كشمير، وما إلى ذلك. وهكذا يقول جولوالكار: «ويمكن تتبع السمات التي نَجدها اليوم في حياة المسلمين والمسيحيين في بهارات إلى التاريخ، فكلنا الطائفتين قد استوردنا الحكام الأجانب، وازدهرت تحت رعايتهم، كأداة في أيديهم. ولم يقم الحكام الأجانب بأثبات تفوق عقيدتهم وطنيا قبل أن يروجوها بل استخدموا بدلا من ذلك الارهاب لتغريب مواطنينا عن

(٢٥) انظر في هذا روميلانا في سارثيالي جوبال (تحرير) «تحليل مواجهة» (نيودلهي: كتب بنجوين، ١٩٩١).

(٢٦) عرض مفهوم الهندوتفا في العشرينات في نص له مكانة بقلم ف. د. سافاركار «الهندوتفا، من هو الهندوسي؟». وكان مفهوم الهندوتفا هذا أوسع من الدين الهندوسي، لأنه يشمل من يعتبرون أرض آبائهم أرضا مقدسة: حيث يندرج الهندوس والبوذيون والسيخ، ويستبعد المسيحيون والزرادشت واليهود وبالطبع المسلمون.

(٢٧) «شرى جوروجي، الرجل ورسالته» (ديلي: ب. ن. فارجاوا، دون تاريخ)، ص ٧٠.

تقاليدنا القديمة، واستخدموا من تحولوا عن دينهم لدعم حكمهم. واعتنق كثيرون عقيدتهم عن خوف أو جشع، وفي الوقت نفسه تبنا أيضا أساليب الحياة الأجنبية. ومن ثم فإن هذه العقائد ترمز إلى عبوديتنا»^(٢٨). ويقول جولوالكار ان مسلمى القرن العشرين لا يعتزمون الدفاع عن دولتهم الباكستانية بل إعادة الامبراطورية المنغولية، وحكم الهند كلها. ورغم عدااء جولوالكار للمسيحية فإنه لا يجد مشكلة فى التطابق مع المقاومة المسيحية للقوى الاسلامية: «فلو لم يوقف شارل مارتل المسلمين فى تور عام ٧٣٢ لكانت أوروبا بأسرها اليوم تحت راية النجمة والهِلال»^(٢٩).

وبقى حزب «راشتريا سواياميسيفاك سنغ» على الهامش النسبى طيلة العقود الثلاثة التالية للاستقلال : فقد حضر فى عام ١٩٤٨ بعد أن زعم حزب المؤتمر أن أحد أعضائه اغتال غاندى. ولكن فى عام ١٩٦٩ تأسست جبهة ثقافية مرتبطة به (فيشوا هندو باراشاد)، وفى عام ١٩٨٠ أصبح حزب آخر هو حزب «بهاراتيا جاناتا» داعية مناضلا يتزايد نجاحه لسياسة الهندوفا. وفى ارتباط «بالراشتريا سوايا مسيفاك سنغ» وكتلة أعضائه المسلحين تسليحا خفيفا، أو بالشيف سيفا، أو جيش الشيفا، تأسست فى عام ١٩٦٦ مجموعة أكثر نضالية على برامج شوفينية المهاراشترا، واكتسبت هذه القوى نفوذا كبيرا فى السياسة الهندية سواء على المستوى الانتخابى أو فى الأعمال الجماهيرية، تكلل بالاستيلاء فى ديسمبر ١٩٩٢ على مسجد بابرى فى أيودھيا - حيث قيل ان رام قد ولد - وإعادة تكريسه. وسبقت هذا الحدث وأعقبته صدامات مع المسلمين فى عدد من المدن الهندية^(٣٠).

وهناك ثلاثة أفكار تعد بوجه خاص رئيسيه فى الموجة الحالية من الأصولية. الأولى هى الدعوة إلى إعادة تكوين أمة هندوسية. وتقوم هذه الأمة على صورة من القيم الهندوسية: ففي حين لا يقال ان على كل من ليسوا من الهندوس أن يتحولوا إلى الهندوسية يلمح إلى أن كثيرا منهم كانوا قد تحولوا بالقوة ومن ثم سيعودون إلى

(٢٨) «شرين جوروجى»، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢٩) أنطونى الينجميتام «فلسفة وأعمال حزب راشتريا سوايا سيفال سنغ من أجل هند ساواراخ» (بومباى: مطبوعات أكسمى، ١٩٥١) ص ٦١.

(٣٠) كمال ١. متيرا شينوى «تقارير تحقيق المواطنين عن أيودھيا وما أعقبها»، «نشرة جنوب آسيا». المجلد الرابع عشر، العدد ٢، ١٩٩٤.

الهندوسية إذا استطاعوا، وأن عليهم أن يقبلوا (بطريقة غير محددة) القيم الثقافية الهندوسية «فليُنظر المسلمون إلى رام باعتباره بطلا لهم وستنتهي كل المشكلات الطائفية»، هكذا تعلن «ذى أورجانيزر» في عام ١٩٧١. ومن هنا يأتي رفض العلمانية على شاكلة دعاوى الاسلامويين وعلى خلاف العداء البلقاني للمسلمين مثلاً. وهنا تناقض واضح بين سياسة إعادة التوحيد وشعار طرد المسلمين.. وغنى عن البيان أن كل محاولات الانفصال الأخرى، مثل سيخ البنغال الذين يناضلون من أجل «خالستيان» أو الناجا في تريپورا، ينبغي أن تعارض بالمثل. وثالثاً هناك تركيز كبير على أخطار هجرة المسلمين الواسعة. وكان جولوالكار حين يتحدث عن «الأخطار الداخلية» على بهارات - في حينه - يبدأ بالمسلمين الذين أصبحوا - في قوله - خطراً أكبر بعد قيام باكستان. وقال جولوالكار إن المسلمين يتبعون استراتيجيتين: العدوان الخارجى، من باكستان، والاضعاف الداخلى عن طريق الهجرة، بحيث اعتبر توطيد المسلمين في مناطق من بهارات جزءاً من عملية تأمر مخططة^{٣١}. ويشير كتاب عن بنغال الغربية يروجه حزب «راستريا سوايا مسيفاك سنغ» بعنوان «فردوس للمتسللين» أفكاراً مألوفة في سياقات أخرى «قد تكون بنغال الغربية جزءاً من الهند لكنها في الواقع أشبه بمحظية تحت تصرف بنجلاديش». وهو يهاجم الحزب الشيوعى الحاكم هناك وحزب المؤتمر لرعايتهما لهذا «التسلل»، فيالنسبة للمسلم فإن «كل ما يحتاجه الإنسان لحياة متمدية متاح له دون تكلفة زائدة، فما من حاجز أمامه، وهو يستطيع أن يشتري الأرض للسكن وللزراعة، ويقبل أطفاله في المدارس، وتصدر له بطاقة تمرين، ويدرج اسمه في كشوف الناجين، ومع ذلك فإنه يتبع طريقة حياته الإسلامية وتلك هي طبيات العلمانية الهندية»^{٣٢}.

ونجّلت فكرة العداء للهجرة هذه بشكل خاص في الصدامات الطائفية في بومباي في ١٩٩٢ - ١٩٩٣ وفي خطاب القائد الهندوسى بال ثاكرى رئيس الصرع المحلى لشيف سينها، ففي عمليات الاثارة في مدينة تضم أقلية تتراوح بين ١٥ و ٢٠ في المائة من المسلمين كان ثاكرى يندد بالمسلمين باعتبارهم «أعداء

^{٣١} س. جولوالكار: «باقة من الأفكار» (باشبانور: شيكرانا براكاستان، ١٩٦٦)، الفصل الثانى عشر.
^{٣٢} «ذى أورجانيزر» ١٢ سبتمبر ١٩٩٣.

للوطن» و«خونة»، ويشير إلى أحياء المسلمين باعتبارها «باكستانات صغيرة» «ففضالى موجه ضد المسلمين الموالين لباكستان. فالمتطرفون الباكستانيون ومسلمو بنجلاديش والمسلمون الذين يقيمون منذ سنوات فى هذه البلاد وبأورونهم - كل هؤلاء ينبغي أن يطردوا. وحتى لو كان هناك هندوسى يعطى ملجأ لهذه الأنواع من المسلمين فينبغى أن يقتل رميا بالرصاص». كما دعا ثاكرى إلى استخدام العنف ضد المسلمين، على عكس بنية الهندوسية الأقل عدوانية «عليكم أن تردوا، عليكم أن تشاروا، اننى أؤمن بالعنف البناء، فأنا لست المهاتما غاندى، وإذا عاد المسلمون ثانية إلى هذه الاساءة إلى الهندوس فلن نضن بحياتنا بأى طريقة وأيا كانت النتيجة»^(٣٣) وحين سئل عما سيفعله مع المهاجرين غير الشرعيين من باكستان أو بنجلاديش رد فى سعادة «سنجبرهم على الرحيل، فأنا على أى حال لست عضوا فى منظمة العفو الدولية»^(٣٤). وحين وصل ثاكرى وشركاؤه فى شيف سيثا إلى السلطة فى ولاية ماهاراشترا فى أوائل عام ١٩٩٥ كان من أول ما قاموا به تغيير اسم العاصمة من بومباى (المستمد من اللغة البرتغالية بمعنى خليج الخير) إلى ديفى مومبهاى، باسم احدى الرباب الهندوسية.

وإذا كان هذا الخطاب المعادى للمسلمين فى الهند أكثر تطورا من أى مكان آخر فى العالم فإن لانتشاره بعض العلاقة بالحركات الأخرى. لقد اعطت الهندوسية النزعة الفاشية الأوروبية رمزا مسجلا؛ الصليب المعقوف رمز الحظ (سو - آستى باللغة السنسكريتية). وايدولوجية الراشتر التي يدعو لها حزب راشتراسوايا ميسيفاك سنغ» تقوم هى ذاتها على تطبيق المفاهيم الأوروبية عن القومية والدين على الهند. إنها ايدولوجية حديثة، بعنصر مضاف من التأكيد الشائع المفترض على التراث العرقى واللغوى الآرى لمن يعارضون التوسع الإسلامى. وقد اعتمدت هذه الايدولوجية الأصلية لحزب «راشتراسوايا ميسيفاك سنغ» - المستمدة من العنصرية الأوروبية فى فترة ما بين الحربين - بعض عناصر العداء المعاصر للمسلمين، وخاصة التركيز

(٣٣) «المتطرفون الهندوس يذكرون الحق فى يومباى» انترناشيونال هيرالد تريبيون، ١٤ - ١٥ أغسطس ١٩٩٣.

(٣٤) «لوموند»، ٢٩ مارس ١٩٩٥، والاستشهاد مترجم عن الفرنسية.

على الإسلام باعتباره مصدر الإرهاب، والمفهوم الاستراتيجي الزائف عن «قوس» إسلامي تقع فيه الهند، ويمتد في حالتنا هذه من تركيا إلى اندونيسيا. والعوامل الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى ظهور حزب راشتريا سوايا ميسيفاك سنغ» وحزب «بهاريات چاناتا» وغيرهما مألوفة بدورها في سياقات أخرى : انهيار سلطة وشرعية النظام القومي العلماني، ونمو التوترات الاجتماعية في المدن، يضاف إليها تدخل قوة ايدولوجية التنظيم بتأييد البعض على الأقل في جهاز الدولة وبين الطبقات الوسطى^{٣٥}.

الغرب : أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية

إذا كان ظهور مشاعر واسعة معادية للمسلمين في البلقان وفي شبه القارة الهندية يبدو ظاهرة حديثة نسبيا، وسمة من سمات النصف الأخير من الثمانينات، فلا نكاد نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن العالم الغربي المتقدم، الأوروبي والأمريكي على السواء. فهنا سادت دائرة من المشاعر المعادية للمسلمين لفترة أطول كثيرا، بحيث كان من السهل على المعلقين أن يتحدثوا عن نفور ديني كامن وثابت في المسيحية الغربية لا يرجع إلى الفترة الامبريالية فحسب («الاستشراق») وإنما إلى المواجهات الأقدم مع الهجوم العثماني في القرن السابع عشر، والحروب الصليبية، وصد الغزوات العربية في القرن الثامن^{٣٦}. وفي واحدة من أشهر المجادلات ضد الإسلام أعلن ارنست رينان عالم اللغة «والمستشرق» الفرنسي في عام ١٨٨٣ أن من الضروري للروح «الآرية» العقلانية العلمية أن تقهر عقلية الإسلام «سامية» غير العقلانية^{٣٧}. وبدا للمسلمين وغير المسلمين على السواء أن هذه المواجهة «متأصلة» في العالم الغربي، وليست تجلياتها الأحدث عهدا سوى الفصول الأخيرة في قصة طويلة الأجل ومستمرة على ما يبدو.

(٣٥) لتحليل أكثر استفاضة انظر «سراويل كاكية...».

(٣٦) يقدم نورمان دانييل «العرب وأوروبا العصور الوسطى» (لندن : لونجمان، ١٩٧٥) مسحا ممتازا لتاريخ الحروب واللاهوت والأدب.

(٣٧) ألبير حوراني «الإسلام في الفكر الأوروبي» (كمبريدج ، مطبوعات جامعة كامبريدج، ١٩٩١) ص ٢٨ - ٣٠.

وليس من الصعب أن نجد عناصر هذه الاستمرارية، فقد كانت الحروب مع العالم الاسلامي - من القرن الثامن حتى القرن السابع عشر - شاغلا رئيسيا لأوروبا المسيحية. وكانت الحروب الصليبية - التي بدأها في القرن الحادي عشر البابا أوربان الثاني، نقطة تحديد رئيسية في أوروبا العصور الوسطى. وفي شبه جزيرة ايبيريا انصهرت الدولة ذاتها وهويتها في المعركة من أجل طرد المسلمين، وما أن استكملت هذه المعركة حتى تحولت ايدولوجية الهجوم العسكري الديني إلى غزو الأمريكتين. وكان هؤلاء (الفاتحين) يرون أنفسهم محاربين صليبيين، كما كان شأن أولئك الذين جاءوا بالمسيحية إلى دول البلطيق في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وفيما بعد - ومع تقدم العثمانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر - كتب فصل جديد من العداء للمسلمين: ويستطيع المرء أن يقول إن هذه التجربة هي التي شكلت في الواقع المواقف الأوروبية في المقام الأول، تماما كما كان ظهور الامبراطورية المغولية هو الذي شكل الحساسيات الهندوسية. وكما بين نورمان دانييل شهدت هذه الفترة تحول الصورة الأولى للمسلم باعتباره Saracen^{٣٨} إلى كلمة جديدة تغطي كل الأنواع هي كلمة «تركي». ونجد مثالا شهيرا لذلك في «موعظة الحرب» بقلم مارتن لوثر، الذي كان يرى في عام ١٥٢٩ أن الأتراك يحققون انذارات الكتاب المقدس بالعقاب الالهي، مثل الانذارات الخاصة بالطوفان وسدوم وعمورية^{٣٩}. ومن أوسع المؤلفات انتشارا في تلك الفترة كتاب بقلم بارثولوميو جيورجوفيتش الكرواتي «محنة المسيحيين في ظل الجزية وأسر الترك» (١٥٦٤) ^{٤٠} وفي النمسا أخذ اليمين المنصري بطلا له الكونت ارنست روديجر فون ستارهمبرج، قائد فيينا أثناء حصار عام ١٦٨٣ ^{٤١}.

(٣٨) ليس هناك أصل لغوي واضح لكلمة "Saracen". ويرى البعض أنها تشير إلى سبل سارة في الكتاب المقدس، بينما يرى آخرون أنها تحريف يوناني للكلمة العربية «سريانية»، ومن الامكانيات الأخرى أنها مشتقة من كلمة تركسي، وهي مجموعة عرقية ذات مسجل عسكري قوي.

(٣٩) «عن الحرب ضد الأتراك»، «مارتن لوثر: كتابات سياسية مختارة» تحرير ج. م. بورتر، لانهام لندن مطبوعات الجامعة الأمريكية، ١٩٨٨) ص ١٢٦.

(٤٠) بول كولز «أثر العثمانيين على أوروبا» (لندن: نايمز وهندسون، ١٩٨٨) ص ١٤٥ - ١٤٨، انظر كذلك نورمان دانييل «العرب وأوروبا العصور الوسطى».

(٤١) «لوموند»، ٩ ديسمبر ١٩٩٣.

وليس من الصعب أن نرى آثار هذه الحملات في الثقافة الأوروبية الحديثة - في الاستخدامات المهينة لكلمة «تركي» (بمعنى غبى) في اللغة الهولندية، وفي التحذير الإيطالي للأطفال غير المذهبيين «ماما إى تركى» وتعبير marroquino، وفي الاحتفال بهزيمة المسلمين في (الكرواسان) الفرنسي أو (الكيفيرل) الفيني «٤٢»، وفي أسماء البارات الانجليزية («رأس التركي») وكذلك في الرمز القومي لاحدى مناطق أوروبا الناشئة، كورسيكا، التى اتخذت رمزا لها علم القرن الثامن عشر برأس مغربى، وهو نفسه مستعار من الحروب الصليبية «٤٣». ومن المؤكد أن هذه الأفكار مطروحة في الاستخدام الجارى، كتلك التغيرات - ذات الأهمية التاريخية المماثلة - التى تعبر عن قلق المسلمين من العداء المسيحى. لكن تحديد هذه البقايا والذكرات لاثبت استمرارية في الثقافة أو السياسة، وبالأحرى لا يثبت أن من الممكن تفسير العداء المعاصر للمسلمين بعبارات من هذا الماضى. فثمة عديد من الاعتبارات - إلى جانب الشك في الانتقال الأتوماتيكى للثقافة وفي فعالية الجوهر النموذجى - توحى بغير ذلك. وفي المقام الأول فاذا نحن استقصينا القوالب التى وضع فيها المسلمون والعرب فسنجد أنها - ككثير من مثل هذه القوالب - متناقضة. وهكذا فإن الاسلام الذى يرتبط اليوم بالتقشف وانكار الماديات ظل طويلا يعتبر دينا للذة الحسية ومتعة الذكر - كما تعبر عنها صور «الحريم» و «السيراجليو». وبالمثل يمضى مفهوم العربى أو المسلم كمقاتل وعدوانى ونشط جنبا إلى جنب مع مفهوم المسلم باعتباره سلبيا فى الجوهر متقبلا ومدعنا لله. ومما يلفت النظر أن بريمو ليثى

(٤٢) ومن الغريب أن من بين الاستعارات من العدو المسلم، تعبير السباب "cretin"، وهى بالطبع الكلمة التى تعنى المسيحى، وقد انتقلت إلى هذا الجانب كصفة. ومن التعبيرات الأخرى التى اتخذت مسيرة لغوية غريبة تعبير «كافر» : وهو فى الأصل الكلمة العربية التى تعنى غير المؤمن، التى عادت إلى الدخول فى اللغتين الهولندية والانجليزية عبر جنوب افريقيا، حيث كانت عبارة سباب للسكان الأصليين والنتيجة هى أن أكثر كلمات سب المهاجرين المغاربة شيوعا فى لغة الحديث الهولندية اليوم هى Stumme Kaffir (كافر غبى). والكلمة الفرنسية giour التى تعنى جنديا من شمال افريقيا مستمدة من المصدر نفسه.

(٤٣) فكرة المسلمين باعتبارهم لصوحا يهددون الساحل الكورسيكى - وخاصة منطقة سارتين، فكرة واسعة الانتشار. انظر دوروثى كارنيجتون «جزيرة الجرانيت، صورة كورسيكا» (لندن : بنجوين، ١٩٧١)، ومع هذا فكما أوضحت (ص ١١٨) فإن «القرصنة فى افريقيا الشمالية ازدهرت فى هذه الفترة» التحديد لأن الأوروبيين كانوا هم الذين يديرونها.

يسجل أنه في معسكرات الاعتقال كان المعتقلون الذين تتحطم روحهم المعنوية يسمون «بالمسلمين»^(٤٤). وثانيًا ليس من الممكن التعميم عن خبرة الدول الغربية، خاصة إذا شملت الولايات المتحدة الأمريكية، فلأسباب تتعلق أولاً بالموقع الجغرافي، ولكن أيضا باختلاف التجربة الامبريالية، يختلف دور المشاعر المعادية للمسلمين من بلد إلى آخر، فقد كانت دول شمال البحر المتوسط طيلة قرون أكثر تعرضا لهجوم المسلمين من دول شمال أوروبا وهكذا فإن الهجمات العربية الأولى والاحتلال، وكذلك تجربة إيطاليا التالية مع الهجمات البحرية العربية (التي تركزها كلمة "Saracen") لم تتكرر في الشمال (والغريب أن المكان الآخر الوحيد الذي وجدت فيه هذه الصورة للعرب والمسلمين باعتبارهم قراصنة كان هو أمريكا الشمالية: فقد شكل الصدام بين السفن الأمريكية والسفن «البربرية» - أي الأفريقية الشمالية - في أوائل القرن التاسع عشر أساس جانب كبير من الصور اللاحقة، وليس أقلها فيما يتعلق بالقذافي). ويتضح تشوش هذه التهديدات وهويات المهددين من الاستخدام الواسع لكلمة «Moor» وهي تعبير روماني سابق للإسلام أعطانا أيضا «Morocco» لكنه أصبح يجمع - كما في حالة عطيل - بين الهوية الإسلامية والأصل الأفريقي. وينبغي أن تضاف إلى هذه الاختلافات الأولى التجربة الاستعمارية، فبالنسبة لفرنسا كان اللقاء مع أفريقيا الشمالية العربية المسلمة، الذي توجهت صدمة الحرب الجزائرية في ١٩٥٤ - ١٩٦٢ تجربة مشكّلة، وكانت لإيطاليا تجربة أقل عنفا، لكنها هامة مع ذلك، في ليبيا، ولأسبانيا أيضا مواجهة كبرى مع العالم العربي، في النزاع حول أيفني والصحراء الغربية، وحتى يومنا هذا في كويتا ومليلا. لكن هذا كله لم يكن سوى جانب واحد من مواجهات استعمارية كثيرة - خاصة مع فيتنام واثيوبيا (المسيحية) وأمريكا اللاتينية على التوالي.

أما في حالة بريطانيا فقد كانت المواجهة مع العالم الإسلامي أقل أهمية: وإن كان هناك احتلال مصر، ومقتل لورد غوردون على أيدي المهدويين «المتعصبين» في

(٤٤) «وكانت هذه الكلمة Musselmann ولا أدري لماذا هي التي يستخدمها قدامى المعتقلين لوصف الضعفاء غير القادرين، المقضى عليهم بالاختيار» - بريمو ليفي «لو كان هذا انسانا، الهدنة» (لندن: كتب سفير، ١٩٨٧)، ص ٩٤.

السودان في ١٨٨٥. ولعل أكثر لقاءات بريطانيا مع العالم الاسلامي تأثيرا هي وجود مئات الآلاف من الجنود البريطانيين في مصر أثناء الحرب العالمية الثانية، ومنه نشأ الكثير من العنصرية المعاصرة المعادية للعرب، لكن اللقاء مع المسلمين كان أقل أهمية لبريطانيا منه لفرنسا، فاللغة الفرنسية تحوى كثيرا من الكلمات المأخوذة عن تجربة شمال افريقيا، في حين أن كثيرا من الكلمات «المسلمة» في اللغة الانجليزية تأتي من المصطلحات الانجلو - هندية المستمدة من تجربة هندوسية في غالبها والتي تلعب فيها الألفاظ الفارسية في الهندوستانية دورا هاما. وفي جانب كبير من الفترة الامبريالية البريطانية كان أعداء آخرون هم الأكثر بروزا : القوميون الكاثوليك في ايرلندا، المتمردون الهندوس في الهند، الصهيونيون في فلسطين، رجال العصابات اليونانيون الأرثوذكس في قبرص، متمردو الماو ماو الوثنيون - المسيحيون في كينيا، الشيوعيون الصينيون في الملايو. وفي عديد من هذه السياقات - الهند في خمسينات القرن الماضي، وفلسطين في الأربعينات، والملايو وقبرص في الخمسينات - لم يكن المسلمون هم العدو الرئيسي، بل كانوا إلى حد أو آخر حلفاء، أو على الأقل متعاونين جزئيا مع البريطانيين. وكانت النتيجة هي أن العداء للمسلمين بصفتهم هذه يلعب دورا أقل سببا في القوالب الشعبية، وفي المظاهر العنصرية الأحدث عهدا، صحيح أن من عبارات السباب الجنوب آسيوية الرئيسية كلمة «باكى» أو باكستاني (ويغيب عمن يستخدمونها أن كلمة «باكى» في اللغة الأردنية، لغة الكثير من الباكستانيين، تعني «النقى»)، لكن هذه تكاد تكون كلية نعتا عنصريا، يشير إلى لون البشرة والملابس، ويطبق دون تمييز على الآسيويين الجنوبيين من أي دين سواء كانوا مسلمين أو هندوسيين أو مسيحيين أو بوذيين أو سيخ. وفي حالة الأمريكيين تكاد تكون الصور الوحيدة المتاحة عن المسلمين حتى الستينات هي صور الأفلام - فالتينو في دور شيخ العرب، والارهابيون الفلسطينيون في فيلم الخروج. ^{٤٥} غير أنه ما أن بدأت مجموعة من النزاعات حتى تطورت

(٤٥) عن هذه الخلفية الأمريكية انظر لورانس ميشالاك «قاس وغير عادى : الصور السلبية للعرب في الثقافة الشعبية الأمريكية» اللجنة العربية الأمريكية لمناهضة التمييز، ورقة القضايا رقم ١٥، الطبعة الثالثة، واشنطن، ١٩٨٨، سها صباغ «الجنس والأكاذيب والقوالب»، اللجنة العربية - الأمريكية لمناهضة التمييز، ورقة القضايا رقم ٢٣، ١٩٩٠.

عبارات سبب جديدة «خرقة الرأس أو فوطه الرأس»، «چوكى الابل» فى تلميح إلى من يقيمون علاقات جنسية مع الابل وما إلى ذلك^{٤٦}.

وينبغى أن يضاف إلى هذا - كتصحيح جزئى - التاريخ الفعلى للعلاقات بين الغرب والمسلمين طيلة القرن الماضى، وليس هذا تاريخ عداء متسق مستمر، فلدى الهولنديين على سبيل المثال تاريخ عداء متسق مستمر، فلدى الهولنديين على سبيل المثال تاريخ طويل من التحالف مع المغاربة ضد عدوهم المشترك؛ اسبانيا الكاثوليكية. وفى بولندا كان هناك أيضاً - قبل اختفاء الدولة فى تسعينات القرن الثامن عشر - تحالف من التحالف مع العثمانيين ضد العدو المشترك، امبراطورية هابسبورج. وعادة ما يؤكد العداء المسيحى للمسلمين بالإشارة إلى استعادة اسبانيا التى تكللت بسقوط غرناطة فى عام ١٤٩٢. لكن هذه الدرجة من العداء كانت خاصة بالنظام الامبراطورى فى تلك الفترة، وتتناقض مع فترة سابقة من التسامح الأوسع داخل اسبانيا المسيحية. وتاريخ العلاقات الأوروبية مع الامبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر هو تاريخ نزاع وتوافق معاً، وكثيراً ما شمل هذا الجانب الأخير تحالفات بين مختلف القوى الأوروبية واسبانول ضد قوى «مسيحية» أخرى - فرنسا النابليونية فى العقد الأول من القرن التاسع عشر، وبريطانيا فى ثلاثينات وخمسينات القرن الماضى، وألمانيا فيما بعد. وفى كلتا الحربين العالميتين كرس الخصوم الغربيون جهداً كبيراً لكسب المشاعر الاسلامية، على الأقل لأن المسلمين كانوا يشكلون نسبة كبيرة من الشعوب الخاضعة فى ثلاث حالات - بريطانيا وفرنسا وهولندا. وعلى سبيل المثال قدم القيصر ويلهلم نفسه فى الحرب العالمية الأولى نصيراً للعالم الاسلامى، أن البريطانيون المستقرون فى مصر وشبه الجزيرة العربية فتحدثوا كثيراً عن أنهم «أصدقاء العرب» سواء فى تحالف الحرب العالمية الأولى ضد الأتراك أو فى صفقات السلاح فى الستينات وما بعدها. وفى كل فترة ما بعد عام ١٩٤٥ كان السجل مختلطاً. ففي الخمسينات والستينات أيد الغرب حكومات ملكية «اسلامية» مثل العربية السعودية ضد الخطر الأكبر المتمثل فى الحركات الاشتراكية والقومية والشيوعية فى

(٤٦) يبدو أن تعبير «خرقة الرأس» قد نشأ فى العشرينات لوصف الطلاب الآسيويين الذين كانوا يرتدون العمامة فى جامعة كاليفورنيا، والذين كان يمكن أن يكونوا هندوساً أو سيخاً أو مسلمين. «قاموس أكسفورد الانجليزية» الطبعة الثانية، المجلد ١٣، ص ١١٤.

العالم الثالث، وهي سياسة وصلت إلى ذروتها في مساندة وكالة المخابرات المركزية القوية «للمجاهدين» الأفغان في الثمانينات. والواقع أن ما حدث في أفغانستان بعد عام يتناقض بشكل ما مع كل صورة «الغرب» المعادى بلا كلل للعالم الاسلامي.

وهذه التصحيحات قد تؤيد تحليلا لنمو المشاعر المعاصرة للمسلمين أكثر مشروطة من حيث البلد والزمن. وبالنسبة للعقد أو العقدين الماضيين نستطيع في الواقع أن نميز لونين من العداء للمسلمين، يمكن أن يسميا عداء «استراتيجيا» وعداء «شعبويا». يرتبط أحدهما بقضايا الأمن - الأسلحة النووية، امدادات النفط الارهاب - في حين يتعلق الآخر بوجود المسلمين داخل المجتمع الغربي - الهجرة والاستيعاب والعنصر والحجاب وما إلى ذلك. وقد يرتبط الاثنان معا في «خطر» عام لازمني، لكن عناصرهما مختلفة، فالعداء الاستراتيجي للمسلمين يرجع إلى أوائل السبعينات، وهو في المقام الأول نتيجة لارتفاعات أسعار الأوبك في عام ١٩٧٣: فرغم أن هذه الزيادات لم تكن نتيجة ائتلاف اسلامي موحد (فالأوبك تضم فنزويلا) فقد أثارت رد فعل شمل العداء للمسلمين وما يرتبط به من عداوة عنصرية للعرب والاييرانيين. وكان هذا صحيحا بوجه خاص في الولايات المتحدة حيث تعرض ما كان يعد من قبل نظاما اقتصاديا مستقلا - للمرة الأولى - لشكل من أشكال الضغط الأجنبي، صور على أنه ابتزاز أو تهديد، ثم جاءت الثورة الإيرانية، وبالنسبة للولايات المتحدة بوجه خاص أزمة الرهائن، التي أكدت صورة الاسلامي المتعصب الارهابي: ولم تميز هذه البلاغيات بين الفرس والعرب. وجنبا إلى جنب مع هذا الذعر - المرتبط بالنفط والرهائن - جاء نشر مجموعة من التحيزات المعادية للعرب المنبثقة من النزاع العربي الاسرائيلي، وقد كانت هذه التحيزات ملموسة منذ الأربعينات، لكنها أصبحت أكثر وضوحا منذ الستينات فصاعدا، وجزئيا نتيجة حرب ١٩٦٧، ثم نتيجة ظهور جناح ارهابي داخل الحركة الفلسطينية. ونفخت الصحف في هذه القوالب، ولكن عززتها روايات مثل روايتي ليون أوريس «الخروج» و«الحاج» وأفلام. وفي الولايات المتحدة بوجه خاص نشأت تركيبة عربي - فارسي - مسلم - ارهابي خلال تقاطع هذه التأثيرات. ومع انتهاء الحرب الباردة كتب فصل آخر: وبدأنا نسمع كثيرا من الساسة يعلنون أن الولايات المتحدة الأمريكية تواجه الآن خطر القتالية الاسلامية، وتلقى هذا تأكيدا جزئيا من نزاع الخليج في

١٩٩٠ - ١٩٩١. وفي عام ١٩٩٠ ربط دان كويل نائب الرئيس الأمريكي في خطاب له أمام تلاميذ أكاديمية أنابوليس التجربة الأصولية الإسلامية بالنازية والشيوعية. وأعلن بات بوكانان المرشح الجمهوري اليميني في الحملة الرئاسية عام ١٩٩٢: «طيلة ألف عام دار الصراع حول مصير البشرية بين المسيحية والاسلام؛ وقد يكون الأمر كذلك ثانية في القرن الحادي والعشرين لأنه في الوقت الذي بذلنا فيه الشيعة يملأ اخوانهم في الدين بلدان الغرب»^(٤٧).

وضخمت التحليلات الصحفية كلا من القوة عبر التاريخية والحملة المُسقة على نطاق العالم: فمنذ الأسر الإيرانية للعاملين الدبلوماسيين الأمريكيين في عام ١٩٧٩، وعبر احتجاز الأمريكيين رهائنًا في لبنان، إلى نسف مركز التجارة العالمية في نيويورك في ١٩٩٣، بدا أن الخطر يزداد قربا، وقدم فيلم وثائقي تليفزيوني عرض في ديسمبر ١٩٩٤ بعنوان «الجهاد في أمريكا» صورة درامية للنزعة الإسلامية وهي تضرب مباشرة في الولايات المتحدة الأمريكية^(٤٨). وبلغ من قوة هذا القلق أنه حين انفجرت قنبلة خارج مبنى حكومي في مدينة أوكلاهوما وقتلت المئات كانت الاستجابة المباشرة لكثير من معلقى وسائل الاعلام وللشرطة هي أن الانفجار من فعل ارهابي الشرق الأوسط، وجرى البحث عن رجال دوى تقاطيع شرق أوسطية، وتحدث «خبراء» الارهاب في تعاظم في التليفزيون، وصدرت دعوات إلى هجمات وقائية ضد العرب والمسلمين^(٤٩). وكان الجناة مجانين من نبت أمريكي.

(٤٧) «الاسلام الصاعد قد يتغلب على الغرب» «نيوهامبشاير صانداي نيوز» ٢٠ أغسطس ١٩٨٩.
 (٤٨) وهكذا عنونت «الاكونومست» في ٤ أبريل ١٩٩٢ مقالا عن ثلاث حركات اسلامية بعنوان «الاسلام يستأنف مسيرته». انظر كذلك شارلز كروثامر «هلال الأزمة الجديد: الانتفاضة العالمية»، «واشنطن بوست»، ٦ فبراير ١٩٩٠. وعزف الرئيس الفرنسي السابق جيسكار ديستان نغمة مماثلة في أحاديثه في الصحف الفرنسية: «الهجرة، الغزو»، «لوفيجارو مجازين» ٢١ سبتمبر ١٩٩١.
 (٤٩) لعرض الاستجابات المعادية للمسلمين لنسف مبنى أوكلاهوما انظر «الحكم المندفع يفرع العرب الأمريكيين» «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٥ أبريل ١٩٩٥، «چوكيات الابل يقتلون أطفالكم» «فيلج فويس» ٢ مايو ١٩٩٥؛ «جهاد رجل واحد» «ذي ناشون» ١٥ مايو ١٩٩٥؛ «قصص مدينة أوكلاهوما: الجهاد الذي لم يكن» بقلم جيم نانريكاس «اكسترا» يوليو أغسطس ١٩٩٥. ومن بين الحوادث الأخرى أن لاجئة عراقية تعيش في مدينة أوكلاهوما - هي سهار الموساوي - فقدت وليدها بعد الهجوم على منزلها، وهاجم رجل يحمل بندقية مسجدا في المدينة، وألقي القبض على مواطن أمريكي من أصل عربي يقيم منذ أمد طويل في أوكلاهوما، وحقق معه بطريقة عدوانية بعد أن استقل الطائرة إلى لندن.

وتميزت ثقافة العداء للمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية عنها في أوروبا في عديد من النواحي، فهي - من ناحية - لم تكن معنية إلى أي حد كبير بقضية الهجرة أو بخطر داخلي أو ديموجرافي على المجتمع الأمريكي، وذلك جزئياً بسبب الطابع المتنوع والمتعدد الثقافات، فإن المهاجرين الأسبان الكاثوليك هم الذين شغلوا هذا المكان في الولايات المتحدة، وكان التركيز في الولايات المتحدة على ما اعتبر مجموعة أخطار الأمن - القيود على امدادات النفط، وأخذ الرهائن، والارهاب - التي ظهرت من مجتمع الشرق الأوسط في السبعينات والثمانينات، وفي أوروبا كانت هذه القضايا - رغم وجودها - أقل بروزاً، فقد مثل عام ١٩٧٣ صدمة لأوروبا ولكن ليس بقدر ما مثله للولايات المتحدة، لأن أوروبا قد اعتمدت دائماً على الواردات الأجنبية. وكان أثر أزمة الرهائن في أوروبا أقل لأسباب وطنية واضحة، أما الارهاب فقد أثار القلق فعلاً، لكن معنى الضعف النسبي للمشاعر الموالية لإسرائيل هو عدم وجود هذا الوسواس بشأن الارهاب الذي ساد الولايات المتحدة. وفضلاً عن ذلك كانت للبلدان الأوروبية تجارب حديثة مع الارهاب ليست لها صلة بأي قوة اسلامية: البريطانيون مع جيش التحرير الإيرلندي، والاسبان مع الباسك، والألمان مع مجموعة بادر - ماينهوف، والايطاليون مع الألوية الحمراء ونظائرها الفاشية، والفرنسيون مع منظمة الجيش السري.

ومن المؤكد أن العداء الاستراتيجي للمسلمين كان موجوداً في أوروبا، سواء بسبب قرب البلدان الأوروبية من العالم الاسلامي، أو لأن أوروبا تقلد أمريكا في كثير من «الموضات» الاستراتيجية. وهكذا قال السير الفريد شيرمان المستشار الشخصي السابق لمرجريت تاتشر في مقال نشر في عام ١٩٩٣ بعنوان «اندفاعة الاسلام الجديدة في أوروبا» .:

هناك خطر اسلامي على أوروبا المسيحية، وهو يتطور ومازال من الممكن وقفه، لكن سياسات الدول الغربية قد فعلت تقريباً كل ما هو ممكن لمساعدته على النمو. والعوامل التي خلقت هذا الخطر هي: ١ - سياسات الهجرة غير المسؤولة تماماً في أوروبا الغربية والوسطى: التي خلقت بسرعة أقلية

تتزايد عدااء تبلغ ١٥ مليون مسلم ٢ - إبعاد الجماعة الأوروبية لتركيا حيث رفضت جهود تركيا المخلصة للانضمام إلى الجماعة الاقتصادية الأوروبية، مما اضطرها عمليا إلى السعى إلى التوحد مع العالم الاسلامي الذي كانت تحاول الافلات منه ٣ - سياسة ألمانيا العدوانية في البلقان، التي أريد منها تخليص يوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وقهر صربيا وتحقيق الهيمنة في المنطقة بمساعدة المجر ٤ - تأييد الفاتيكان لهذه السياسة ومغازلة البابا الملحة للدول العربية بغض النظر عن مصالح أقليتها المسيحية... ويدين النمو التدريجي للاستيطان الاسلامي لأوروبا الغربية والوسطى بالكثير لفقدان الاتجاه الاجتماعي والروحي هناك... ومن العوامل الأخرى تدهور القيم المسيحية والغربية الذي سببه الجهل بالتاريخ الغربي، بما فيه خطر الاسلام. ومن حيث الجوهر فإن موالاة الاسلامية - شأنه شأن موالاة العالم الثالث (وحتى عهد قريب موالاة السوفييت - هي أعراض انهيار ايمان المثقفين والسياسيين في الغرب بقيمهم^(٥٠).

وفي الاتجاه نفسه يكتب كلير هولينجورث، وهو مراسل دفاع بريطاني قديم، تحت عنوان «عقيدة مطلقة أخرى تسعى إلى التسلل إلى الغرب» يقول : تصبح الأصولية الاسلامية بسرعة الخطر الرئيسي على السلام والأمن العالميين فضلا عن كونها سببا للاضطرابات القومية المحلية من خلال الارهاب، انها قريبة من الخطر الذي أثارته النازية والفاشية في الثلاثينات، ثم الشيوعية في الخمسينات^(٥١).

(٥٠) «نشرة معهد أورشليم للدفاع الغربي»، المجلد السادس، العدد الثالث، أكتوبر ١٩٩٣، نقلا عن

«معلومات عن يوغوسلافيا»، ١٠ نوفمبر ١٩٩٣.

(٥١) «انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٩ نوفمبر ١٩٩٣.

ودخل عامل مختلف تماما منذ منتصف الثمانينات مع ظهور مشاعر العدا للمسلمين كجزء من العدا للمهاجرين، والمشاعر العنصرية بشكل عام في كثير من بلدان أوروبا الغربية مرتبطا بالتكهنات الاندراية عند انتهاء الحرب الباردة عن الخطر «الاسلامي»^{٥٢}. وهكذا ارتبط العدا الاستراتيجي للمسلمين في أوروبا بالعدا الشعبي للمسلمين منذ منتصف الثمانينات فصاعدا. وغذى ذلك عدد من القضايا الخاصة التي تتعلق بالمهاجرين المسلمين: وكان من بينها النزاع الذي نشب في فرنسا في عام ١٩٨٩ وتكرر ثانية في عام ١٩٩٤ حول حجاب الفتيات المسلمات في المدارس («قضية الحجاب»)^{٥٣}، وحملة المنظمات الاسلامية في بريطانيا احتجاجا على رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية»، وبروز الأتراك كهدف للعنصرية في ألمانيا. ولا شك أن أكثر حالات العدا للمسلمين حدة هي حالة فرنسا، حيث دعت «الجبهة الوطنية» اليمينية بزعامه لوين صراحة إلى إعادة ما يصل إلى ٣ ملايين مهاجر من شمال افريقيا إلى أوطانهم، وأثارت مناخا عاما يسمح بالعنصرية المعادية للعرب^{٥٤}. وعلى سبيل المثال فائتاء انتخابات الرئاسة الفرنسية في عام ١٩٩٥، التي حصل فيها لوين على ١٥ في المائة من الأصوات، أعرب أنصار لوين صراحة عن أفكار معادية للعرب: فقالت امرأة في الحادية والثلاثين لأحد الصحفيين «قال لي والدي: العرب أسوأ من الفئران». وهاجم آخر الطريقة التي يطلب بها من ينتمون الى افريقيا الشمالية الضمان الاجتماعي: «انهم فرنسيون حين يحصلون على اعانة البطالة» وعرب حين يسيئون السلوك»^{٥٥}. وأثناء أحد اجتماعات لوين الانتخابية

(٥٢) كريستوفر هاسباندر «يجب أن يطيعوا قوانيننا وعاداتنا»: «الجدال السياسي حول قابلية المسلمين للاستيعاب في بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا» في أليك هارجوفز وجيريمي ليمان (تحرير)، «العنصرية والعرقية والسياسة في أوروبا المعاصرة» (الدارشوت : ادوار يلجار، ١٩٩٥).

(٥٣) رسالة فرنسا غير المحجبة : لن تسمح بتعدد الثقافات»، «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٦ ديسمبر ١٩٩٥؛ ويناقر هارلم ديزاير «النجدة من العنصرية» (باريس: كالمان ليفي ١٩٨٧) ص ٣٣ - ٣٤ العلاقات بين العنصرية والعدا للمسلمين في فرنسا.

(٥٤) كلمات السباب الفرنسية للعرب كثيرة: bicot melon وتعني حرفيا «شمامة» (تلميحا للبلاهة و raton، الفأر و bounoul والأسود crouille) (عامية الفرقة الأجنبية مأخوذة عن التعبير العربي يا أخي) لكن بالتحديد تعني شمال افريقي.

(٥٥) «لوموند»، ٢٦ إبريل ١٩٩٥.

فى باريس ألقى حليقو الرأس بشاب مغربى فى التاسعة والعشرين يدعى ابراهيم بو عرام الى النهر وغرق : ورفض لوبن الاعتذار قائلاً ان مثل هذه الحوادث تقع فى أى مدينة كبيرة ، وانها ربما تكون قد نفذت فى عملية استفزاز ضد الجهة الوطنية^{٥٦} ، وبلغ العداء للعرب حد أن المتظاهرين اليمينيين كانوا ينددون بالمرشح المحافظ الرئيسى جاك شيراك هاتفين : «شيراك اذهب إلى مكة»^{٥٧}.

ومن اللافت للنظر كذلك أن اليمين العنصرى فى البلدان الأوروبية الأخرى جعل العداء للمسلمين بوجه خاص جانباً رئيسياً، ففي بلجيكا ألقى اليمينى الفلمنكى «فلامس فرونت» اللوم فى عجز الميزاية على «الوالو»^{*} وعلى تكاليف الرعاية فى دعم الأسر المغربية ذات الأعداد الكبيرة من الأطفال، وفى السويد صرح زعيم الحزب الديمقراطى الجديد فى عام ١٩٩٣ بقوله: «يجب أن أعترف بأنه فى سويدى أنا لن تكون هناك كثير من المساجد»، وهو تصريح أعقبه بعد يومين حرق عمدى لأحد المساجد. وتساءل سياسى يمينى آخر هو فيثيان فرانزين فى نفس الوقت: «كم سيمر من الوقت قبل أن يركع الأطفال السويديون فى مكة؟» وفى النمسا أبرز حزب الحرية الجديد، وبوجه خاص قائده چوتشن هايدر مخاطر الهجرة الواسعة وضياح الهوية النمساوية: وحذر فى رسالة بمناسبة العام الجديد ١٩٩٣ من أن التلاميذ النمساويين يفقدون ثقافتهم لأن الصلبان أزيلت من بعض فصول فيينا التى توجد فيها نسبة مئوية أعلى من المتوسط من الأطفال المسلمين.

ويمكن الاستشهاد بمشاعر معادية للمسلمين من هذا النوع من عديد من البلدان الأوروبية، حيث تعبر عما ظهر من سياسات عنصرية جديدة ومعادية للمهاجرين. وتكمن أسباب ذلك فى المقام الأول فى قضيتين بعيدتين عن الاسلام والمسلمين - الاضطراب الاجتماعى المنتشر الناشئ عن الكساد الاقتصادى، وبروز السخط المعادى للأجانب والمعادى «للملونين» الذى تركز فى كثير من الحالات على المسلمين. ولكن هنا فإن من الصعب أن نفك تشابك العناصر المختلفة فى

(٥٦) «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٣ مايو ١٩٩٥.

(٥٧) «لوموند» ٤ مايو ١٩٩٥.

* شعب يقطن الأجزاء الجنوبية والجنوبية الشرقية من بلجيكا والمناطق الفرنسية المجاورة لها - المترجم.

التحيز. ففي بريطانيا واجه المهاجرون المسلمون العداء منذ أن بدأ وصول أول المسلمين - من اليمنيين والصوماليين - في وقت الحرب العالمية الأولى تقريبا؛ وفي عام ١٩١٩ كانت هناك فتن واسعة معادية للعرب في عدة موانئ بريطانية؛ لكن الألفاظ التي استخدمت لوصف هؤلاء العرب - البلاشفة، الإيرلنديون، الزنوج - لم يكن لها طابع ديني خاص، وأكثر الألفاظ المستخدمة عنهم، lascar، هي كلمة أنجلو - هندية عامة تعني بحارا آسيويا^{٥٨}. ومع الهجرة الواسعة للمسلمين من الهند وباكستان وبنجلاديش اكتسبت كلمة «Paki» استخداما واسعا في بريطانيا، لكنها بدورها لم تكن دينية بالضرورة في دلالتها. والواقع أن اتجاهها ملموسا معاديا للمسلمين لم يظهر على مستوى الجماهير في بريطانيا إلا في أواخر الثمانينات، وبوجه أخص مع قضية «آيات شيطانية» وحرب الخليج. وباختصار فقد ظهر العداء للمسلمين في كل أنحاء أوروبا الغربية في سياق عداء أوسع للأجانب وكساد اقتصادي : لقد كان مرتبطا بالسياق الخاص للمناقشة السياسية في كل بلد، إلا أن له أيضا بعض الحدود. وكان هذا راجعا في بعض الحالات إلى حقيقة أن هدف العداء الرئيسى لمجموعات اليمين المتطرف الأوروبية ظل هو اليهود، وفي هذا السياق اعتبر المسلمون على العكس ضحايا لمؤامرة صهيونية عارضة.

اسرائيل

ما من علاقة أكثر تعقدا واثارة للجدال من العلاقة بين العالم الاسلامي والعالم اليهودي، وفي المقام الأول بسبب ما حدث منذ هجرة اليهود الواسعة إلى اسرائيل في أواخر القرن التاسع عشر واقامة دولة اسرائيل في ١٩٤٨. وتبدو مذبحة تسعة وعشرين مسلما أثناء صلاتهم في مسجد الخليل على يد المستوطن الارهابي الاسرائيلي باروخ جولدستين في فبراير ١٩٩٤ مجرد تنويع لهذا التناحر. وهنا في المقام الأول تسود الصور عن عداء أبدي عبر تاريخي في كلا الجانبين. وبالنسبة للمسلمين تبدو الصورة واضحة بما يكفي: فالقرآن نفسه يقرر أن اليهود أعداء

(٥٨) انظر كتابي «العرب في المنفى، الجاليات اليمنية في الحضر البريطاني» (لندن : آي بي توريس، ١٩٩٢)

للاسلام^{٥٩} وهذا ما أكدته اقامة دولة اسرائيل واحتلالها لا للأراض العربية فحسب بل كذلك للمدن وأماكن العبادة الرئيسية في العقيدة الاسلامية، فلا عجب - فيما يبدو - أن يكون الاسلاميون - بل في الواقع المسلمون - قدر رأوا في «الصهيونية» طيلة عقود، عنصرا رئيسيا في المؤامرة المعادية للاسلام، وفي اسرائيل كيانا أقيم بهدف نزع ملكية المسلمين وقهرهم. ومن جانبهم يؤكد الساسة الاسرائيليون - خاصة من اليمين القومي (جوش أيمونيم) وإن لم يكونوا وحدهم في ذلك - الخطر الذي يمثله الاسلام على اسرائيل واليهود عموما، ويصورون العرب على أنهم أعداء اسرائيل القدامى، الأمم، وبشكل أكثر تحديدا العماليق في الكتاب المقدس. ويأمر الكتاب المقدس^{٦٠} بآبادة هؤلاء العماليق، تماما كما يشير بيت شعر كثيرا ما يردده المستوطنون القوميون في الضفة الغربية إلى ضرورة القضاء على الأمم.

غير أن علاقة اليهود واليهودية بالاسلام كانت ومازالت أكثر تعقيدا مما قد يوحي به ذلك، فأولا ورغم أن الحجج عن التسامح الكامل للدول المسلمة مع اليهود مبالغ فيها فإن تاريخ العلاقات بين اليهود والمسلمين قبل تسعينات القرن الماضي لم يكن كله تناحرا، وسجل الدول الاسلامية تجاه اليهود هو - في مجموعه - أفضل من سجل الدول المسيحية، وكان هذا أوضح ما يكون في تقبل أعداد كبيرة من السفارديك الذين طردوا من اسبانيا. ومن جانبهم لم يكن الكتاب اليهود يميلون إلى التعبير عن عداوة شديد للاسلام. ومع ظهور الصوفية اليهودية أو «الكابالية»، ظهر فعلا خيط من العداوة للدين الاسلامي^{٦١} كما يتضح في كتابات ناخمونيديس في

(٥٩) «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا» (سورة المائدة الآية ٨٥ القرآن الكريم، ترجمة وتعليق عبد الله يوسف على (لندن: المؤسسة الاسلامية، ١٩٧٥ ص ٢٦٨).

(٦٠) الخروج ١٧: ١٤ - ١٦ والثنى ٢٥: ١٧ - ١٩.

(٦١) على عكس التيار الرئيسي لليهودية الذي يؤكد المصير المقدر يؤكد الكابالا أن البشر يمكن أن يساعدوا الرب ثم يسرعون بالفداء بأعمالهم. وتقول جوش ايمونيم وماير كاهانا انه بطرد العرب من أرض اسرائيل وعدم الانسحاب من بوصة واحدة من الأرض اليهودية، يمكن ان يقال ان اليهود ينفذون فعل الله. ومثل هذا الفعل قد يدمر المؤمن الورع الذي يؤديه. ومن الشخصيات الرئيسية هنا شمشون الذي تردد أنه قال «لثمت نفسي مع الفلسطينيين». وفي أعقاب مذبحه الخليل هلل لجولد شتاين بشكل واسع باعتباره «شمشون» جديد. ومن الألقاب الأخرى التي أضفيت عليه «كندی» و «مارتن لوثر كننج» (هذي اندبندنت، ٢٨ فبراير ١٩٩٤).

القرن الثالث عشر. وقد انتقد الكاتب الأندلسي ميمون اليهود الذين درسوا الاسلام لكنه ميز بين المسيحية - التي هي نوع من الوثنية - والاسلام الذي ليس كذلك. وكان هو نفسه يستشهد بالنصوص الاسلامية باحترام، وعمل طبيباً شخصياً لصلاح الدين القائد الكردي الاسلامي الذي طرد الصليبيين من القدس^{٦٢}. غير أن من الممكن أن نقول ان الكتاب اليهود كانوا - حتى ظهور الصهيونية - أكثر انشغالا بالمسيحية منهم بالاسلام^{٦٣}. وحتى حين بدأت الحركة الصهيونية لم يكن الشاغل الرئيسى للصهيونيين هو العالم الاسلامي وانما الدول الأوروبية نظراً لظهور الفاشية. ولم يصبح العالم العربي موضع مواجهة واضحة في أعين اليهود الا بعد عام ١٩٤٨، وعندئذ لم يكن يعتبر عدواً لأنه مسلم بقدر ما لأنه «الأم». وكانت الدول العربية - مثل مصر عبد الناصر - تشبه في البلاغيات الاسرائيلية بألمانيا النازية، وتعتبر قوة سياسية أخرى عازمة على تدمير اليهود.

ومن المؤكد أنه كانت هناك عناصر من العنصرية والتحيز المعادى للعرب - وبالتالي المعادى للمسلمين - في اسرائيل قبل عام ١٩٤٨، فمنذ ثمانينات القرن الماضي كانوا يشيرون إلى السكان المحليين بعبارات مهينة مثل «حمير» وما إلى ذلك^{٦٤}. ويحوى مشروع الحركة الصهيونية ذاته صراحة ابعاد السكان العرب المحليين (وجزاء منهم مسيحيون) من أراضيهم، وبذا يحوى - ضمناً على الأقل - انكاراً عنصرياً لحقوقهم وانسانيتهم المشتركة. ومن ثم فقد كان شعار «أرض دون شعب لشعب دون أرض» معادياً للفلسطينيين. وقال الشاعر الصهيوني القديم بين يهودا «كم هي جميلة اسرائيل دون عرب»، لكن الايديولوجية الصهيونية لم تكن بعد معادية للمسلمين بشكل محدد أو أساسى؛ فقد كان الاتجاه الايديولوجى الرئيسى للمستوطنين الأوروبيين الذين جاءوا إلى اسرائيل هو أنهم - بالإضافة الى كونهم ممثلين للشعب اليهودى - طليعة للحضارة الأوروبية ضد البرابرة والأهالى الذين وجدوهم فى فلسطين، ولم يكن موقفهم فى هذا مختلفاً بشكل ملحوظ عن

٦٢) اسرائيل شاحاك «التاريخ اليهودى، الدين اليهودى. وزن ثلاثة آلاف عام» (لندن: مطبوعات بلوتو، ١٩٩٤)، ص ٩٨.

٦٣) المصدر السابق.

٦٤) معلومات من اسرائيل شاحاك.

بقية الاستعماريين الأوروبيين البيض في العالم الثالث. وتعنى هذه الغطرسة «الحضارية» كذلك تحيزا كبيرا لاضد العرب وحدهم بل كذلك ضد اليهود الشرقيين، الذين كانوا يعتبرون غير متحضرين ولا يفضلون العرب كثيرا. ويبين عرض لعداء الأشكيناوى لليهود الشرقيين هذا الأمر بجلاء: «شاعت مجموعة بأسرها من مصطلحات الاهانة العنصرية لليهود الشرقيين: «الخميين» والرعاع (أساف) والغوغاء (بيرونيم) والكتل (أفحا). والسفاحين المغاربة (موروكو ساكين) وسكان الكهوف (شلوهيم) والوثنيين (أدقداى اليليم) و المتهوسين (بابى سالى). ويهدد مورردخاى جور، المرشح العمالى ورئيس الاركان السابق، مجموعة مشاغبة من اليهود الشرقيين المؤيدين لليكود قائلا «سنكحكم كما نكحنا العرب فى حرب الأيام الستة»^{٦٥}. واستخدم تعبير «أقودا أرافيت» (يعنى حرفيا العمل العربى) للتعبير عن العمل المهمل أو دون المستوى، وما من شىء يمكن أن يكون أكثر دلالة من استخدام كلمة «أرافيت» (عربى) للإشارة إلى اليهود الشرقيين. وقد دخل تعبير «شلوهيم» (سكان الكهوف) الاستخدام العام فى الخمسينات كسباب اشكناوى للمهاجرين اليهود المغاربة، الذين زعم أنهم كانوا يسكنون الكهوف فى موطنهم الأصلى. وعلى العكس كان الصهيونيون الأوائل يسيرون إلى العرب بأكثر كلمات السباب شيوعا فى العبرية وهى: فريك، الكلمة اليديشية التى تعنى كل من يرتدى الزى الأوروبى، ولما كان اليهود يرتدون رداءهم الأسود «الكابوتا» والطبقات المتعلمة العربية ترتدى الملابس الغربية فقد شبه العرب بمجتمع الأمم المسيحى^{٦٦}.

ومن ثم فقد كان العداء للعرب والمسلمين يمتزج ببلاغيات أوسع من العداء للأمم عموما، ولمن نشأوا فى المجتمع العربى سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهودا، ولم يتطور العداء للعرب / المسلمين إلا فيما بعد، فى أعقاب حرب ١٩٦٧،

٦٥) كين براون «الحديد والملك: الليكود واليهود الشرقيون» تقارير الشرق الأوسط، المجلد ١٣، العدد ١٩٩٣، مايو.

٦٦) اشتهر عن الشاعر العبرى حاييم ناحمان (توفى فى ١٩٣٤) قوله: «أكره العرب لأنهم يذكرونى بالفرجة» وهو قول كثيرا ما استشهد به مناضلو حركة الفهود السوداء السيفارديم ضد الاشكناز لكن الكثيرين يشكون فى صحة نسبة هذا القول وأنا أدين بالشكر لاسرائيل شاهاك وأودى أديف على ايضاح هذه النقطة.

وبدرجة أكبر في أعقاب الثورة الإيرانية، فبعد عام ١٩٦٧ واحتلال إسرائيل للضفة الغربية وغزة، ظهر تيار أقوى من التشدد النشط والقومى تمثل في المستوطنين وفي حركة جوش أمونيم التى أصبح لها نفوذها. وفي هذا السياق بدأ الحاخامات الأرثوذكس يقدمون تبريرا دينيا - مستخدمين عناصر موجودة في التقاليد اليهودية - لاحتلال الضفة الغربية والتشريد العنيف للعرب. وفي عام ١٩٦٨ كتب صمويل ديرليش رئيس حاخامات الجيش الاسرائيلى للجنود يقول ان «تدمير العماليق» ميثزقاه (واجب دينى) سجله الكتاب المقدس، وحين احتج بعض الضباط كتب أربعون حاخاما آخر يدافعون عن ديرليش ويقولون ان تصريحه يتفق مع «الهالاخاه»، التقاليد القانونية اليهودية^{٦٧}. وفي الوقت نفسه - وخاصة منذ منتصف السبعينات - أخذ اليمين الدينى - «الهاريديم»^{٦٨} يلعب دورا هاما في السياسة الاسرائيلية، ويروج لموقف أكثر عدوانية وتحيزا نحو غير اليهود عموما بما فيهم المسلمون. وتعتقد هذا التحول الداخلى في السياسة الاسرائيلية نتيجة أحداث خارجية - انتصار الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ بعداؤها الواضح لوجود إسرائيل ذاته، وظهور حركة شيعية موالية لإيران في لبنان منذ عام ١٩٨٢، وظهور حركة المقاومة الاسلامية (حماس) بين الفلسطينيين. وبحلول أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات بدا وكأن إسرائيل محاصرة في معركة حامية مع العالم الاسلامى، وهى نظرة أسرع كثير من الاسلامويين - وقد انتشوا برؤاهم عن عداء صهيونى ويهودى عالمى للإسلام - بتأكيدهما.

غير أن أكثر اتجاهات معاداة العرب تطرفا يتمثل في حركة الحاخام ماثير كاهانا وحركته «كاخ» التى شغلت مكانا قتاليا عنيفا في السياسة الاسرائيلية منذ أوائل السبعينات حتى اغتيال كاهانا في عام ١٩٩٠. وقد دعا كاهانا الى قراءة قتالية

(٦٧) لويس مارمون «تدمير العماليق»، «التقرير السياسى عن إسرائيل وفلسطين» (باريس)، العدد ١٢٩، ديسمبر ١٩٨٦.

(٦٨) تعنى «الهاريديم» حرفيا الخائف، وبالتالي «من يراعى الدين».

للتلمود و «الهالاخاه»، وبمقتضى هذه القراءة يدعى اليهود إلى محاربة غير اليهود وكذلك محاربة أولئك اليهود الذين اصطبغوا بصبغة «الأم» و «الهلينية» ممن لا يتفقون معه^{٦٩}. ومن الأفكار الرئيسية فى رسالته الدعوة إلى ابعاد كل العرب بالقوة عن اسرائيل^{٧٠}. وأراد كاهانا اصدار قانون يحرم على أى يهودى المعاشرة الجنسية لغير يهودى، وينكر على كل من هو غير يهودى الجنسية الاسرائيلية. «أعطونى السلطة لكى أتعامل معهم [العرب] مرة والى الأبد»، هكذا أعلن فى اجتماع لمؤيديه فى القدس عام ١٩٨٩، بعد هجوم فلسطينى على حافلة قتل فيه ستة عشر شخصا، وذكر أن مؤيديه ردوا هاتفين «الموت للعرب وأصدقائهم اليساريين [اليهود]»^{٧١}. وكانت بلاغيات كاهانا واضحة وحاكمة ومنذرة.

العرب سرطان، سرطان، سرطان وسطنا. ولكن لا يوجد رجل واحد مستعد لأن يقف ويقولها... إننى أقول لكم ما يفكر فيه كل منكم فى أعماق قلبه: ليس هناك سوى حل واحد، ولا حل آخر، لا حل جزئى: أيها العرب أخرجوا! أخرجوا! ... ولا تسألونى كيف ... دعونى أكون وزيرا للدفاع شهرين ولن تجدوا صرصارا واحدا هنا! إننى أعدكم بإرض اسرائيل نظيفة! أعطونى السلطة لكى أتعامل معهم! ^{٧٢}.

وفى هذا السياق أصبح انتشار البلاغيات المعادية صراحة للعرب وللمسلمين

(٦٩) يرى كاهانا أن العرب «عدو يتسلط عليه الحق على اليهود، عدو تمتلئ كل ثقافته وتقاليده بالقسوة الشريرة البربرية على الآخرين وعلى نفسه ... عدو حدثنا الكتاب المقدس بالفعل عن أصله» «ذى جويش بريس» ٢ مارس ١٩٩٠.

(٧٠) «ذى جويش بريس»، ١٢ يناير ١٩٩٠.

(٧١) روبرت فريدمان «النبي الزائف: الحاخام مائير كاهانا - من مرشد لمكتب التحقيقات الفيدرالية إلى عضو فى الكنيسيت» (نيويورك: كتب لورانس هيل، ١٩٩٠) ص ٢٩٠.

(٧٢) يهود سبرينزاك «صمود اليمين الجذرى الاسرائيلى» (اكسفورد، مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٩١) وكان كاهانا يعبر عن آرائه فى عموده المنتظم فى صحيفة «جويش بريس» التى تصدر من نيويورك، انظر كذلك حديثه مع رافائيل ميرجوي «آيات الله الاسرائيليون: مائير كاهانا واليمين المتطرف فى اسرائيل» (لندن: كتب الساقي، ١٩٨٧).

أكبر في إسرائيل، وخاصة بين مستوطني الضفة الغربية وأحزاب اليمين القومي والديني. ومن النصوص التي كثيرا ما يستشهد بها المستوطنون الآيات ٥ - ٩ من المزمور ١٤٩: «تنويهات الله في أفواههم وسيف ذو حدين في يدهم، ليصنعوا نقمة في الأمم وتأدييات في الشعوب، لأسر ملوكهم بقيود وشرفائهم بقبول من حديد». وتفسر هذه الكلمات بشكل واسع باعتبار أنها تضيف الشرعية على هجمات المستوطنين على العرب المحليين، وتجد أكثر تعبيراتها الدارجة في الشعارات المنقوشة على الجدران: «الأبله وحده هو الذي لا يقتل عربيا» و«الموت للعرب»، و«فلنفرم العرب» إلخ^(٧٣)... وفي جنازة باروخ جولدشتاين صرح أحد الحاخامات بقوله: «ان مليون عربي لا يساوون قلامة ظفر يهودي»^(٧٤). وتجد مثل هذه المواقف بين المستوطنين المتشددين مواقف مماثلة في المؤسسة الدينية، وخاصة بين الحاخامات العاملين كهنة في الجيش والمرتبطين بمنظمات المستوطنين وأحزابهم. وهكذا ففي يوليو ١٩٩٣ دعا الحاخام موردخاي ידיديا واينر رئيس اللجنة العامة للدفاع عن الكرامة الإنسانية الحكومة إلى السماح باستخدام أعضاء العرب الذين يقتلون في الانتفاضة في زرع الأعضاء، حتى يمكن الاستغناء عن الحاجة الى انتزاع هذه الأعضاء من اليهود، لأن مثل هذا الانتزاع يعتبر محظورا في ظل القانون اليهودي الأرثوذكسي^(٧٥). وقبل ذلك في العام نفسه أعرب أوفاديا يوسف، وهو حاخام يرأس حزب «شاس» الديني، عن آرائه بوضوح حين قال في موعظة ان «العرب أسوأ من الحيوانات المتوحشة». وهذه المواقف - وان لم تكن سمة لتصريحات معظم الساسة الاسرائيليين - إلا أنها مواقف أقلية كبيرة في إسرائيل تشعر بوضوح أنها تستطيع أن تنطق بمثل هذه الأفكار وتنشرها دون خوف من معارضة قانونية أو سياسية.

وأولئك الذين ينشرون معاداة المسلمين في إسرائيل المعاصرة، وفي الأقسام المرتبطة بها في الدياسبورا، يسرعون هم أنفسهم باللجوء إلى حجج عن نزاع دائم

(٧٣) نقلا عن إسرائيل شاهاك «التقرير رقم ١٣٠»، ١٠ ديسمبر ١٩٩٣.

(٧٤) ذاع تأييد المستوطنين لجولدشتاين بشكل واسع في وقت جريمته. وصرح مستوطن لأحد الصحفيين بقوله «الاسلام هو سم البشرية... ليس هذا قتلا بل ثأرا» (هم يكرهوننا، ونحن نكرههم) «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٨ فبراير ١٩٩٤.

(٧٥) «يوروشاليم»، ٣٠ يوليو ١٩٩٣، ترجمها إسرائيل شاهاك.

أبدى بين العالم المسلم والعالم اليهودى. وهم يستطيعون فى ذلك أن يجدوا بسهولة أفكارا ورموزا تدعم حججهم فى أيام الكتاب المقدس والتاريخ اللاحق. وفى منظورهم - كما رأينا - أن الفلسطينيين، والعرب فى مجموعهم، وفى الواقع الكثيرين فى العالم الاسلامى، يعتبرون اليهود أعداء للإسلام. لكن هذا يعمى الطريقة التى تطور بها الاستخدام المعاصر للبلاغيات المعادية للمسلمين، ويشوه التاريخ الطويل والأكثر تنوعا للعلاقات بين اليهود والمسلمين. ويعكس الشكل المعاصر للعداء اليهودى للعالم العربى والاسلامى، والعداء المقابل لليهود وفى كثير من الحالات للسامية فى العالم العربى والاسلامى، فى المقام الأول تاريخا حديثا ومعاصرا، وليس بعثا لنزاع عتيق ما. وهكذا يهاجم الفلسطينيون فى بلاغيات الاسرائيليين اليمنيين باعتبارهم «هتلريين» أو صورا حديثة من الفلاحين الأوكرانيين بقيادة شيميلنيسكى الذين قتلوا اليهود فى القرن السابع عشر، أكثر من كونهم جزءا من خطر اسلامى أبدى ما^{٧٦}. وتكمن أصول أشد عنصرية معادية للعرب - عنصرية كاهانا - فى السياسة العنصرية المستقطبة فى نيويورك، فى مزيج من أفكار مواجهة معادية للنازية ومعادية للسود، أكثر منها فى أى اشتباك محدد مع العالم العربى أو الاسلامى، فالعرب فى بلاغيات كاهانا ليسوا سوى آخر حملة لقب «عدو اليهود». وتكمن المصادر الشرق أوسطية لهذه المواجهة فى التاريخ الحديث، فى أعمال وايزمان وبن جوريون، بلفوروبيل، عبد الناصر والخميين، لا فى بعث للعمالىق أو ماهية ايدىولوجية تلمودية، فالعداء للمسلمين فى اسرائيل - كما فى غيرها - هو ايدىولوجية مشروطة «ذرائعية».

خاتمة

لا يسمح هذا المسح التمهيدي - التخطيطى وغير الكامل بالضرورة - بأى تحليل سهل لمولد العداء للمسلمين أو مضمونه أو أثره، كما لا يسمح بالرضا عن انتشار هذه الايدىولوجية المعاصرة واستخداماتها متعددة الوجوه. وبمعنى ما فإن

^{٧٦} ندد باروخ جولد، شتاين فى حديث مع الاذاعة الاسرائيلية قبل وفاته بعدة أسابيع «بالعدو العربى النازى، الذى يسعى إلى مهاجمة أى يهودى لجرد أنه يهودى فى أرض اسرائيل».

الجدال حول المولد والشكل الايديولوجيين عديم الصلة بالقضية السياسية والإنسانية الأكثر إلحاحاً، ألا وهي انتشار هذا التحيز المرتبط بغيره من تحيزات العنصر أو الجناح أو الحزب، في مثل هذا العدد الكبير من البلدان. ولا يمكن لأحد يستقصي هذه الظاهرة، والسهولة التي تردد فيها وتوشى في الصحف بأسرها في خطاب سياسى يتراوح بين أكثر الخطابات ابتذالا وأكثرها «جدية»، إلا أن يشعر بالقلق والخزي.

غير أنه قد يكون من المناسب - كجزء من الاستجابة لها وتحليل علاقتها بأشكال العنصرية الأخرى - أن نقترح بعض الاستخلاصات التحليلية، وأولها هو أنه وإن كانت التركات التاريخية تلعب بالتأكيد دورا - في البلقان وفي الهند وفي المجتمع الغربى وفي إسرائيل - فإنها لا يمكن أن تفسر انتشار العداء للمسلمين اليوم، فما علينا تفسيره - كما في كل الأفكار والرواسب الثقافية - هو انبعاثها وإعادة صياغتها وانتشارها في السياقات المعاصرة.

وثانيا من الممكن بالتأكيد أن نحدد مجموعة من قضايا العداء للمسلمين الجوهرية التي توجد في مختلف السياقات؛ فالارهاب، والتوسع الديموجرافى، والتطويق الاستراتيجى، وقهر المرأة والقذارة شواغل مشتركة، لكن هذا لا يثبت وجود عداء واحد للمسلمين بل بالأحرى يوحى بكيفية انتشار أفكار أخرى وفرتها وسائل الاعلام الدولية إلى جانب الأفكار التي ولدت في سياق محدد.

وثالثا، ودون أن نسلم بادعاء أن العداء للمسلمين يجد تبريره فيما فعله بعض / كل المسلمين فإن من المناسب أن نحدد الطرق التي أسهم بها البعض في العالم الاسلامى في هذه الظاهرة. فقد ادعى الاسلاميون تجانس الاسلام وما يمثله من تحد، ومثل هذه الادعاءات تبدو متفقة مع الاتهامات التي يوجهها خصوم الاسلام. وبالمثل فإن من يعارضون الحركات الاسلامية في الحاضر، أو القوى الاسلامية الامبراطورية في الماضى، يميلون الى ترديد واستبطان بلاغيات خصومهم، ونستطيع أن نعيد صياغة عبارة لريجييه دوبريه ونقول «الاسلام قد أضفى طابعا اسلاميا على العداء للاسلام». وقد كان كل من تقديس الأيقونات في الامبراطورية البيزنطية، وتطور مذهب الحرب المقدسة المسيحى مثلين لهذه الآلية، التي تعمل اليوم في تحول

الهندوسية، وفي خرافة الاسلام كبديل للشيوعية في تهديد الغرب، وفي تجسيد «الاسلام» في الخطابات الغربية.

ورابعا ليس العداء للمسلمين - في أى من هذه الحالات - هو السمة المحددة للايديولوجية أو النزاع الذى ينشر فيه، إنه يرتبط بقضايا أخرى - قضايا العرقية واللون والنزاعات بين الطوائف والفساد الادارى والنزاع بين الدول - ويتوقف إلى حد كبير على تقدم هذه العمليات والنزاعات الأخرى. ومثل هذا التحليل للعداء للمسلمين باعتباره «شبه ايديولوجية» قد لا يكون عزاء كبيرا لمن هم موضع هذا التحيز، إلا أنه قد يسهم فى صياغة رد عليه فضلا عن فهم القضايا الأوسع، قضايا التحيز والعنصرية والعرقية فى العالم المعاصر. وإذا نحن أعدنا صياغة سؤال ماوتسى تونج الشهير «من أين تأتى الأفكار الصحيحة؟» نستطيع أن نسأل «من أى تأتى الأفكار غير الصحيحة؟» ويبدو أن الاجابة فى هذه الحالة هى أنها لا تأتى من نموذج أصلى تاريخى ثابت متكرر، ولا من ماهية المجتمع الغربى أو المسيحى أو غير المسلم، وإنما من مجموعة من الظروف الوطنية المعاصرة، يستند فيها الساسة وشركاؤهم الايديولوجيون إلى أفكار موجودة فى التاريخ، أو فى خطابات دول أخرى من أجل غاياتهم هم الجارية والمحددة. وما ينبغى التصدى له هو هذه الغايات وليس انتشار مؤامرة عالمية معادية للمسلمين.



خاتمة

"الاستشراق" ونقاده

من أكثر القضايا إثارة للجدال في تحليل الشرق الأوسط المعاصر قضية «الاستشراق»، مسألة ما إذا كانت الكتابات الغربية عن المنطقة طيلة القرن أو القرنين الماضيين وما زالت مشوهة بمجموعة من التحيزات نشأت عن تصورات مسبقة أوروبية وإمبراطورية. وليست هذه قضية بدأ باثارتها الاسلاميون، لكنها قضية تبناها طوعية في استخدامهم لتعايير مستمدة من الجدل - «المركزية الأوروبية» و «المركزية العرقية» و «الاستشراق» ذاته - لنقد الأفكار أو التحليلات التي لا يتفقون معها. كما يمضى الجدل حول الاستشراق إلى قلب الجدل حول الاسلام، إذ تكمن خلفه المسألة الأوسع؛ مسألة أى مجموعة من التعبيرات والنظريات العامة والقيم ينبغي أن نعتمدها عند تناول مجتمعات الشرق الأوسط، ومن ثم فإن فك تشابكات المناقشات حول الاستشراق قد يفيد لافى ايضاح بعض قضايا المنهج فحسب؛ أى كيف نحلل، بل كذلك فى القاء الضوء على المسألة الأكثر رئيسية بالنسبة لهذا الكتاب فى مجموعه، أى شرح الشرق الأوسط المعاصر وبدرجة لا تقل الحركات الاسلامية التى ولدها.

ومن ثم يشير موضوع الاستشراق جدالا واسعا ومستمرأ أسهم فيه كثير من الكتاب^(١)، وكمدخل للموضوع أود أن أبين كيف اقتربت أنا شخصيا من دراسة الشرق الأوسط، لا لكى أفرض نفسى على الآخرين وإنما لأوضح موقفى.

(١) من بين المناقشات الأخرى: برنارد لويس «مسألة الاستشراق»، «نيويورك ريفيو أوف بوكز» ٢٤ يوليو ١٩٨٢ ورد سعيد عليه، «نيويورك ريفيو أوف بوكز» ١٢ أغسطس ١٩٨٢، لانا ميني وروث فرانكينبورج «تحدى الاستشراق»، «ايكونومي أند سوسيتى»، المجلد ١٤، العدد ٢، بريان تيرنر «من الاستشراق الى السوسولوجيا العالمية»، «سوسولوجى»، نوفمبر ١٩٨٩، صادق جلال العظم «الاستشراق والاستشراق المضاد» «خامسين» العدد ٨، ١٩٨١، ادوارد سعيد «اعادة التفكير فى الاستشراق»، «تقارير الشرق الأوسط»، المجلد ١٨، العدد ١، ١٩٨٨، ادوارد سعيد «الاستشراق وما بعده» حديث «راديكال فيلوسوفى» ٦٣، ربيع ١٩٩٣، اعجاز أحمد «فى النظرية» (لندن، كتب فيرسو، ١٩٩٢)، الفصل الخامس.

ونقطة البدء لدى هي ايمان - حذر لكنه قاطع - بصحة العلم الاجتماعي عموما، وفروع هذا العلم - التاريخ، السوسيولوجيا، السياسة، الاقتصاد، العلاقات الدولية، القانون، وما إليها - التي شكلتها المقولات التحليلية والنظرية العامة، مستقلة عن البيانات والأوضاع المحددة^(٢). وأنا لا أعتقد فكرة النظرة «العلمية» الصارمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، إذا أريد بذلك شيء لا يعتمد الا على التحديد الكمي أو التنبؤ أو المنهجية أو الافتراضات التي يزعم أنها دقيقة، فالكثير من هذه النظرة مبتذل وهمي عقيم. غير أنني أعتقد أن من الممكن الحديث عن «علم اجتماعي»، بمعنى فضفاض أكثر مقارنه «تاريخية»، معنى لاتزاح فيه الأحكام الكيفية وقضايا القيم تحت السجادة، وإنما تطرح صراحة، وتخضع للعقل والنقد، وتجادل. ومن هذا المنظور أقترح من دراسة الشرق الأوسط، ومن الجدال الحديث حول مسألة الاستشراق. وهكذا فليس شاغلي الأول هو قضية المنهجية أو النهج باعتبارها هذا، ولا تشعبات الخطاب والايديولوجية. فتلك مسائل مهمة بقدر ما تتصل بشاغلي الأول: وهو تحليل بلدان الشرق الأوسط ذاتها. وكما سيتضح، فإنني أتمسك بنظرة ما قبل الحداثة التي يفترض الآن أنها قد أصبحت عتيقة، وهي نظرة ترى أن هناك ما هو واقع، وأن مهمة المفاهيم والنظريات هي تحليل هذا الواقع، وأن الحكم على كفاءتها وقيمتها يقاس في المقام الأول بمدى تفسيرها له. فتلك هي قبيلتي، «بنى تنوير»، أو ما يمكن أن يسمى سلالة عقلانية التنوير، وكما هو الشأن في معظم الانتماءات القبلية فحين أرى مدى خطورة العالم خارج انتمائي لا أعترم التخلي عنه.

وهذا نهج به افتراض ملازم ضد معاملة أي منطقة أو ثقافة أو شعب باعتباره خاصا أو فريدا. ومن ثم فإنني أبدأ - فيما يتعاق بدراسات المناطق عموما والشرق الأوسط بوجه خاص - من مجموعة من المبادئ التحليلية والمعيارية - وأتساءل إلى أي حد يمكن لها أن تساعد في لقاء الضوء على المجتمعات المعنية. وأنا لا أؤمن بأن من الممكن تناول أي مجتمع - في الشرق الأوسط أو في غيره - بالبدء من هذا

(٢) لشرح هذا النهج، انظر س. رايت ميلز «الخيال السوسيولوجي» (اكسفورد، مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٥٩)؛ إ. هـ. كار «ما هو التاريخ؟» هارموندويرث : بنجوين، ١٩٦٧)؛ إ. ج. ويلمرز «التجريبية المتسقة : نقد علم زائف» (هيميل همبتيد: برينتيس - هول، ١٩٧٣).

المجتمع وحده، ويرسم تاريخه أو قيمه أو خصائصه بمعزل عن المجتمعات الأخرى. وفضلا عن ذلك فإنني أرفض فكرة البدء من خصوصية مفترضة ما، مستمدة من الدين أو الفضيلة السياسية أو القومية أو أى شئ آخر، فليست هناك قوميات خاصة، أو رسالات خالدة، أو كائنات غامضة لا تعرف، ولا شياطين خاصة - مالم يثبت ذلك، وعلى أساس المعايير الكلية. وقد تكون للتحليل المقارن مخاطره، لكنه يبدو أساسيا لا لمعرفة ما تتقاسمه المجتمعات فحسب، بل كذلك لطرح المسائل النظرية التى قد تتجاهلها دراسة الخاص، ومن هنا فإن من شأنه التوصل إلى تحديد له ما يبرره لما هو خصوصى أو أصيل^(٣).

وثانيا فقد شكّلنى سياق تكوينى الفكرى، فقد وصلت إلى دراسة الشرق الأوسط فى وقت معين وعبر مسارات محددة. فكتائب فى الستينات فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية فى لندن، اهتمت بالطريقة التى تشكلت بها مجتمعات الشرق الأوسط وتأثرت بالسيطرة الخارجية، التى لازال من الممكن - دون مبالغة كبيرة أن تسمى الامبريالية، وأشكال مقاومتها التى تطورت على أساس قومى وبعبارات اجتماعية، والطرق التى أثرت بها العوامل الاقتصادية والاجتماعية - وليس أقلها العوامل الطبقيّة - على هذه المجتمعات. وقد كان الشرق الأوسط فى هذا السياق جزءا من نمط أوسع من ثورة العالم الثالث التى لم تجر فحسب فى الجزائر بعد ١٩٥٤، وفى العراق فى ١٩٥٨، وفى اليمن فى ١٩٦٢، وفى فلسطين بعد ١٩٦٧، بل كذلك فى كوبا وجنوب افريقيا وفيتنام. وكان للماركسية - بمعنى واسع - نفوذ كبير هنا، لكن الماركسية - كما أوضحت مناقشات تلك الفترة جيدا - لم تكن تقدم مجموعة من الاجابات بقدر ما تقدم اطارا يمكن فيه بحث هذه المسائل^(٤) فقد سمحت الماركسية بمواقف متباينة مثلا عن الناصرية والصهيونية. ومع تطور الجدل حول الامبريالية - متمثلا فى أعمال الراحل بيل وارين - الذى أثر علينا جميعا ممن درسوا عليه فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية - أصبح

(٣) انظر فى الفصل الأول محاولة لتحديد ما هو خاص وما ليس خاصا فى الشرق الأوسط.

(٤) لمناقشة بعض هذه القضايا انظر اسهامى فى «التحليل الطبقي» فى جون اسبوسيتو (تحرير) «دائرة معارف اكسفورد عن العالم الاسلامى الحديث» (اكسفورد: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٩٥).

واضحاً أنه ليست هناك اجابات بسيطة عن الدور الذى تلعبه السيطرة الأجنبية، وبالأحرى مشكلة كيفية التصدى للقضايا التى تطرحها النظم الجديدة فى الشرق الأوسط^٥. وقادنى هذا الطريق إلى تركيز دراستى على أربع عمليات خاصة، أثرت كل منها على الأخرى، لكنها بحكم أنها تعتبر جزءاً من صورة اقليمية أوسع، لا تمارس ادعاء متميزاً أو احتكاريًا. وهذه العمليات الأربع هى: تطور نظام حكم الشاه ثم الاطاحة به، والثورة المصرية فى ١٩٥٢ وأثارها، ونمو حركة المقاومة الوطنية الفلسطينية ثم ظهور تسوية الدولتين مع اسرائيل فيما بعد، وثورات جنوب شبه الجزيرة العربية ونظم ما بعد الثورة فى اليمن الشمالى واليمن الجنوبى^٦. وبمعنى ما فإن جدول أعمال الستينات هذا هو الذى شغل تحليلي للمنطقة. والأسئلة التى يمكن أن أطرحها هى كيف تبقى أشكال السيطرة، وكيف ولماذا تجرى مقاومتها، ولماذا تعجز الدول عن الاحتفاظ بالسيطرة، وكيف ينجح من يصلون إلى السلطة أو يفشلون فى بناء نظم داخلية ودولية بديلة، وقد ارتكبت كثيرا من الأخطاء لكن بوسعى أيضا أن أقول ان بعض تحليلاتى صمدت لمحك الزمن، وكانت اسهاما فى فهم هذه المسائل، وعلى الآخرين - وخاصة أولئك الذين شاركوا بشكل مباشر فى هبات الشرق الأوسط - أن يقدموا تقييماتهم.

وثالثا أود أن أضيف ملحوظة أكثر شخصية، لكنها يمكن من بعض النواحي أن تكون كلية: وأعنى أصلى الشخصى، فقد ولدت، وتربيت إلى حد كبير، فى أيرلندا، وهى بلد توجد فيه كذلك بعض القضايا المطروحة فى السياسة والتطور الاجتماعى فى الشرق الأوسط المعاصر. وأنا أحس بالشك الشديد فى أولئك الذين يعتقدون أن معرفة القضية الايرلندية فى ذاتها، أو أى «مسألة» أخرى سواء كانت فلسطين أو كشمير، تؤهل المرء لأن يصدر حكما فى سياق مختلف، وعدد ليس

(٥) بيل وارين «الامبريالية، رائدة الرأسمالية» (لندن: كتب فرسر، ١٩٨٠)، ورغم بعض المبالغة فى حجته فإن قضية وارين تقف كقوة تصحح الكتابات السائدة المناهضة للامبريالية، سواء من حيث التحليل الموضوعى أو من حيث اتجاهها الرافض بشكل قاطع للنسبية أو للنغمات الزاعقة. ولو عاش وارين ليشهد مد ما بعد الحداثة ويلتقى بمد نقاد الامبريالية ذوى نزعة «مادون الاستهلاك» فإن بوسع المرء أن يتصور ماذا كان يمكن أن يكون رده.

(٦) كان هذا الموضوع الأخير هو موضوع كتابى «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (هاربونذويرث: بنجوين، ١٩٧٤).

بالقليل من الناس - وبينهم أناس يتسمون بالحكمة تماما في نواح أخرى - قد وقعوا في هذا الشرك^٧، لكنى أعتقد أن هناك دائرة من القضايا التي ظهرت في تاريخ أيرلندا في القرن أو القرنين الماضيين تخدم بالتأكيد في ضبط هوائيات المرء حين يتناول الشرق الأوسط. ومن بين هذه القضايا الدور - المدمر والمشكّل - للسيطرة والاستيطان الأجنبي، والأوهام والأباطيل القومية، والدور التقسيمي للولاءات السياسية القائمة على الدين، والأساطير الموهنة للخلاص عن طريق الكفاح المسلح وحده، والعلاقة غير الميسورة للهوية القومية والدينية بالحقوق الديمقراطية وحقوق الجنسين، ومصاعب التنمية حين تقطع الروابط مع العالم الخارجى، ومآزق وآلام الانفصال والوحدة القومية. إن جرعة طيبة من التاريخ الأيرلندى المعاصر تدفع المرء إلى التشكك في كثير من البلاغيات التي تصدر عن السيد والمسود على السواء، وليس أقلها شأنا ادعاءات الكهنة، لقد فشلت أيديولوجيات الهيمنة والتحديث الإجبارى والتنمية التي يوجهها السوق في أيرلندا كما فشلت في كثير من أنحاء الشرق الأوسط، غير أن نقد الامبريالية يحتاج على الأقل أن يقترن بقدر من التحفظ بشأن معظم الاستراتيجيات التي تعلن للتغلب عليها، وقدر من الحذر من عبارات أولئك الذين يشار إليهم في نظرية الخطاب باسم «التابع».

الجدال حول الاستشراق

كجزء من التغيرات السياسية والفكرية في الستينات تطور جدال حول دراسة الشرق الأوسط، وبشكل أعم نقد للتيار الرئيسى لكتابات العلم الاجتماعى عن العالم الثالث، من منظور يسارى و «مناهض للامبريالية» عموما، ركز على علاقته بالسلطة والتبعية^٨. ومن أكثر الكتابات شمولاً في هذا الشأن كتابات مكسيم رودنسون، الذى يعد نقده للكتابات الأوروبية عن الشرق الأوسط الأكثر اتزاناً وتبحراً. ونقد الاستشراق سابق كثيراً على صدور كتاب ادوار سعيد فى عام ١٩٧٨ والحق أنه

(٧) انظر بقلمى «رسالة من ديلن»، «MERIP» (تقارير الشرق الأوسط) العدد ١٥٤، سبتمبر أكتوبر ١٩٨٨.

(٨) انظر بين كثير من الأمثلة جيمس بتراس «السياسة والبنية الاجتماعية في أمريكا اللاتينية» («مونثلى ريفيو»). نيويورك ولندن، ١٩٧٠ الجزء السادس «نقد دراسات أمريكا اللاتينية» وروبرت أردوس «الامبريالية والتخلف، قراءة» (لندن، مطبوعات مونثلى ريفيو، ١٩٧٠).

إذا نظرنا إلى أنواع الكتابات التي كان يتجهها الأكاديميون وغيرهم في العقدين السابقين فإن كتاب سعيد يمكن أن يعتبر نهاية - وإلى حد كبير نفيا - لكيان سابق من الجدل والعمل، أثارت الكثير منه الحرب في فيتنام والهبات الأوسع في العالم الثالث في ذلك الحين^٩ وقد اندرج في هذا الجدل السابق وبدأ جدالا جديدا في آن واحد، لأنه إذا كان الكثير من العمل السابق قد صدر في إطار عبارات ماركسية عموما، وقدم نقدا كليا، فإن كتاب سعيد الذي يتحاشى التحليل المادي - قد سعى إلى تطبيق منهجية النقد الأدبي، وتقديم تحليل نوعي لشيء يدعى «الشرق». وكانت النتيجة هي إن قضية الاستشراق - كما نوقشت في العالم الأنجلوسكسوني طيلة نحو عقدين - قد عبثت في خطوط قتال واضحة نسبيا، أصبحت الآن مألوفة لجمهور واسع، فمن ناحية قدم كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» الذي صدر في عام ١٩٧٨ نقدا شاملا للكتابات الغربية - وخاصة الانجليزية والفرنسية والأمريكية - عن الشرق الأوسط، يمتد من القرن الثامن عشر حتى يومنا الحالي، ويشمل الأدب والتاريخ والعلوم السياسية وغيرها. وتحت تأثير كتاب سعيد ظهرت دائرة من الأعمال نظرت إلى الكتابات الأكاديمية وغيرها من الكتابات عن المنطقة باعتبار أنها تعكس المركزية الأوروبية، وأنها امبريالية وعنصرية وماهوية وما إلى ذلك. ومن الناحية الأخرى انبرى عدد من الكتاب عن المنطقة، وأبرزهم برنارد لويس، لهجوم سعيد، ودعوا إلى نهج يندرج - بدرجة أو أخرى - في فئة «الاستشراق»^{١٠}.

ويسعى نقد سعيد، إلى جانب وصف كيان من الكتابات «بالاستشراق»، إلى ربطها بنظريات الخطاب والسلطة، وخاصة في أعمال ميشيل فوكو. وداخل هذا النهج يكون الاستشراق خطابا للسيطرة، ونتاجا لاختضاع أوروبا للشرق الأوسط، وأداة

(٩) بالنسبة للعمل النقدي السابق للاستشراق بصفته هذه انظر أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، «ديوجينيس»، ٤٤، شتاء ١٩٨٣؛ بريان تيرز «ماركس ونهاية الاستشراق» (لندن: آلين و أونومين، ١٩٧٨)؛ والمقالات الواردة في كتاب مكسيم رودنسون «الماركسية والعالم الإسلامي» (الأصل الفرنسي، باريس: سوي، ١٩٧٢؛ الطبعة الإنجليزية، لندن: مطبوعات زد، ١٩٧٩). وبالنسبة للمناقشات التالية انظر مكسيم رودنسون «أوروبا وصوفية الإسلام» (لندن، مطبوعات جامعة واشنطن، ١٩٩١) والبيرحوراني «الإسلام في الفكر الأوروبي» (كمبريدج، مطبوعات جامعة كامبريدج، ١٩٩١).

(١٠) بالنسبة للويس انظر الحاشية رقم ١.

لهذا الاخضاع فى آن واحد. ويمكن فهم أفكاره الأساسية بهذا المنشأ والوظيفة، فهى تنكر ثقافة وتاريخ الشعوب الخاضعة، وتتجاهل عملية المقاومة التى ولدتها هذه الشعوب ردا على السيطرة، وأفكار الاستشراق أداة فى هذا المشروع للسيطرة أو الامبريالية، وإذا كان سعيد يركز بوجه خاص على التشوهات التى فرضت على شعبه - الفلسطينيين - فقد وضع نقدا أوسع للكتابات عن الشرق الأوسط بل فى الواقع عن العالم الثالث بأسره، مستمدا من منظور فوكو النقدى هذا^{١١}.

تقييم : تحليل «الخطاب» وحدوده

تفجر هذا الجدل الآن ما يقرب من عشرين عاما، وولد كثيرا من الكلمات والحرارة، ولم يخمد بأى حال، على الأقل نتيجة للتطورات الفكرية منذ منتصف السبعينات. وإذا كان «المستشرقون» فيما يبدو قد لقوا الدعم من ظهور الحركات التقليدية والسلفية فى المنطقة - وعلى الخصوص فى شكل الثورة الإيرانية - التى تدعو الى الايمان بوجود اسلام شامل ومحدد ولا يتغير شديد الشبه بايمانهم فان السعديين قد تعززوا بنمو ما بعد الحداثة داخل الدوائر الأكاديمية، بتحليلها للخطاب والذاتية. ولقى نقد سعيد الدعم من جيل جديد من الباحثين تأثروا بالمادية التاريخية والتاريخ الاجتماعى والاقتصادى، وبموقف أكثر مرونة من الخطاب والزمن والدين فى الشرق الأوسط، ولهذا الكيان الأخير من الباحثين نقاط بدء نظرية مختلفة عن سعيد، لكنهم يتقاسمون ابتعادا مشتركا عن نهج «الاستشراق» القائمة^{١٢}.

وربما يكون قد اتضح أن موقفى لايندرج فى المعسكر المناصر لسعيد ولا فى المعسكر المناصر للويس، وذلك جزئيا لأسباب شخصية: فسعيد صديقى، وهو رجل يتمتع بشجاعة فكرية وسياسية نموذجية، وكان لويس مدرسا فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية حين كنت طالبا بها - وقد تعلمت الكثير منه، ومن بين كتاباته

(١١) يضع كتابه «الثقافة والامبريالية» (لندن: شاتو ورنندوس، ١٩٩٣) الكتابات عن الشرق الأوسط فى سياق ثقافى أوسع كثيرا، ولاستعراض نقدي لاستخدامه لفوكو، انظر اعجاز أحمد، الحاشية ١.

(١٢) انظر بين كتابات أخرى سلسلة المقالات التى نشرت فى «ذى ريفيو» فى ذى ميديل ايسر ستاديز» (لندن): وبوجه خاص روجر أوين «الشرق الأوسط فى القرن الثامن عشر - مجتمع اسلامى» يأفل: نقد كتاب جيب وبوين «المجتمع الاسلامى والغرب»، «ريفيو، العدد ١، ١٩٧٥.

الكثير مما استفدت منه وأحترمته. لكن هناك سببين آخرين أكثر عمومية لرفضى الانطواء مع أحد جانبي هذا الجدل. الأول سبب محدد هو أن كليهما لا يشفيان غليلنا فيما حددت أنه المهمة الفكرية الأساسية، ألا وهى تحليل المجتمعات المعنية، فقد تجنب لويس الكتابة عن جوهر مجتمعات الشرق الأوسط بعد كتابه «ظهور تركيا الحديثة» فى عام ١٩٦١، وحتى هذا الكتاب كان يعيبه بشكل غريب عجزه فيما يتعلق بالاقتصاد^{١٣}. وركز سعيد على الخطابات عن المنطقة وليس على المجتمعات أو السياسة ذاتها^{١٤}. والسبب الثانى هو أنه من حيث الأسس المنهجية فإن كلا من لويس وسعيد معرضان للنقد، بل انهما فى بعض النواحي شديدا التشابه: فكل منهما يعطى الأولوية لما يمكن أن يسمى (داخل أطر نظرية مختلفة) الأيديولوجية أو الخطاب أو الثقافة السياسية. وإذا كان المستشرقون يفعلون ذلك باضفاء أولوية سببية على اللغة والموقف والدوجما الدينية فإن أنصار ما بعد الحداثة يفعلون ذلك بوضع نقدهم وبنائهم لبديل عند نفس المستوى الخطابى. وبالنسبة لأي منهما لا يأتى فى البداية أبدا تحليل ما يحدث فعلا فى هذه المجتمعات - كشيء متميز عما يقوله الناس أو يكتبونه عنه. وبالأحرى تحليل موهبات وخيارات مشاريع التحرر. ومن ثم لا أستطيع أن أشاطر الافتراضات المنهجية والاستقطاب المضلل، ولا المرارة الشخصية غير اللازمة أبدا التى اتسم بها الجدل العلنى حول هذه المسألة.

ويزيد من صواب الاحتفاظ بقدر من الابتعاد أن هذا الجدل يشمل - عند

(١٣) تستند شهرته الى كتابين سابقين يتسمان بنطاق وتبحر كبيرين «العرب فى التاريخ» (١٩٥١) و«ظهور تركيا الحديثة» (١٩٦١). وكانت كتاباته اللاحقة تقريبا عن كتابات ومواقف وأفكار الناس فى الشرق الأوسط، وتستند دائما الى بحث جيد لكنها تعجز عن تحليل المجتمعات أو السياسات المعنية. وهكذا فإن كتابه عن العنصر والعبودية («العنصر واللون فى الاسلام» ١٩٧١، الذى أعيد إصداره فى شكل أكبر بعنوان «العنصر والعبودية فى الشرق الأوسط» ١٩٩٠) هو عرض للمواقف والأنماط، ولا يقول لنا الكثير عن المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية للعبودية، ويبدو - كما هو الشأن دائما - خاليا من المقارنة: فالمقارنة الوحيدة مع الولايات المتحدة الأمريكية اشارات عارضة الى الموقف، ومقارنته مع البرازيل تأتى فحسب فى شكل اقتباسات من كتاب آخرين. وتعكس كتاباته الأخرى «الشرق الأوسط والغرب» (١٩٦٣) و«اكتشاف المسلمين لأوروبا» (١٩٨٢) و«السامية والعداء للسامية» (١٩٨٦) التفافا ممثلا، منهجيا وفكريا فى أن واحد. والاستثناء الوحيد هو بحثه «الحشاشون» (١٩٦٨).

(١٤) فكتابه «تغطية الاسلام» (وهو أقل كتبه تنويرا) نقد ساذج للتغطية الصحفية للثورة الإيرانية ويتواطأ مع (الاستشراق) فى عنوانه ذاته أما المسألة الفلسطينية، فهو عن المواقف والوعى والبلاغيات والهوية والخطاب وليس عن الوقائع.

الفحص الأوثق - أربع مسائل مختلفة على الأقل، اثنتان منهما هما اللتان يمكن أن تتعنياننا هنا. الأولى هي الجدل حول كيفية تقييم الكتابات عن الشرق الأوسط، وكيف يمكن الكتابة عن المجتمعات المعنية، والقضية الثانية - وهي ليست بأي حال قاصرة على الشرق الأوسط - هي قضية المنهجية في التحليل الاجتماعي، وبشكل أكثر تحديدا النزاع بين فلسفتين للمعرفة، منهج تقليدي يقوم على اللغة والثقافة مستمد من الدراسات الكلاسيكية، مقابل منهج نقدي للكتابة والخطاب يستند إلى ما بعد الحداثة، وفي حالة سعيد إلى بعض القراءات لفوكو بوجه خاص^(١٥). وليس ثمة سبب على الإطلاق لأن يدور الجدل حول هذه القضية الثانية - وهي بذاتها صحيحة تماما - بالنظر بوجه خاص إلى الشرق الأوسط، فثمة أسئلة أكثر عمومية مطروحة، وعلى الأقل لأن هناك في هذه الحالة - كما أشرنا - كثيرا من الأرض المشتركة بين معسكري الجدل حول «الاستشراق». والقضية الثالثة التي تخضب الجدل بأسره هي المسألة العربية - الإسرائيلية، بما يصحبها من اتهامات عن الأصل العربي والتحيز السياسي، وخيالات عن المؤامرة الصهيونية من ناحية وعن «هوس» القومية العربية من ناحية أخرى. ويبدو أن كلا من «الصهيونيين» و«خصومهم» يعتقد أن اتخاذ موقف في هذا النزاع ينتج مزايا تحليلية بل في الواقع أخلاقية. وهو أمر أنكره للأسباب التي سبق ذكرها. **فلا صهيون ولا فلسطين ينفى أى ميزة استمولوجية أو أخلاقية.** وأخيرا كانت هناك جرعة شديدة من الخصومة والتعصب الأكاديمي الانفعالي من نوع ليس خاصا بالولايات المتحدة وثقافتها الأكاديمية والفكرية لكنه شديد الوضوح فيها. ويمكننا أن نرى ذلك في الجدالات حول قضايا مثل الحرب الباردة والعلاقات الأرمنية - التركية، والعلاقة بين الجنسين وبين العناصر في العلم الاجتماعي: وهذه الضغينة نفسها قد تفتشت في الجدل حول الاستشراق وشوشته. وما أمل أن أفعله هنا هو أن أنحى القضيتين الأخيرتين من هذه القضايا الأربع جانبا، وأحاول التركيز على القضيتين الأوليين وفك تشابكاتها، وأعني مسألة تحليل الشرق الأوسط ونظريات المعرفة المتباينة المتضمنة.

(١٥) لاستخدام مختلف لفوكو يربط الخطاب والرمز ربطا أوثق بالهيكل المادية للسلطة انظر سمير الخليل «جمهورية الخوف» (لندن: هاتشنسون / رادبوس، ١٩٨٩).

مكونات «الاستشراق»

قد يكون من المناسب - قبل الدخول في نقد سعيد - أن ألخص بإيجاز بعض القضايا الرئيسية لهذا الكيان من الكتابات الذي يوصف «بالاستشراق»^{١٦}. وستستخدم الكلمة هنا بمعنى واسع فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، لكنها ستستبعد الأنواع الأخرى - الأدبية والفنية وكتب الرحلات - التي يشملها نقد سعيد. ويمكن أن نصف «الاستشراق» بأنه نهج ازاء الشرق الأوسط، وبشكل خاص ازاء العالم العربى، يقوم على عدة قضايا عامة. الأولى هي أن دراسة المنطقة تتطلب - ويمكن الى حد كبير أن تنظم من خلال - دراسة لغاتها وكتاباتهما. وهذا بالطبع ركيزة رئيسية للدراسات الكلاسيكية عن الاغريق وروما، وطبق على الكثير فى الشرق الأوسط بطريقة اشتقاقية. وقد يبدو أن بعضا من هذه الفكرة يكمن خلف استخدام كلمة «مستعرب»، وهو تعبير آخذه على أنه يعنى أنه إذا كان امرؤ ما قد مضى الى حد تعلم العربية فان هذا الجهد لابد له - بذاته تقريبا - أن يؤهله لأن يدلى ببيانات معقولة عن المجتمع و السياسة العربية، أو حتى أن يفهم شيئا يسمى «العقل العربى»، وترتبط بهذا حجة - طورها لفيف من المعلقين - تقول ان دراسة اللغة طريق الى دراسة الافكار السياسية والاجتماعية. وترى أن بحث جذور الكلمات أو معانيها الأصلية وسيلة للتوصل الى فهم ما تعنيه لشعوب الشرق الأوسط، وللمعاني المختلفة التى تعطى للكلمات فى الاطارين الاسلامى والغربى.

غير أن العنصر الثانى - ولعله الأكثر أهمية - فى هذا النهج هو قضية الدين الاسلامى، أو كما يقال بشكل واسع «الاسلام»، فالاسلام - معرّفاً بنصوصه وتقاليده الكلاسيكية - لا يفترض أنه مجرد ظاهرة تسود كل جوانب الحياة فى الشرق الأوسط بل متغيرا مستقلا، عنصرا تفسيريا. وهكذا فان هناك سوسيولوجيا الاسلام، وعالم الاسلام، والمدينة الاسلامية، والاسلام والجنون، والاسلام والجنس،

(١٦) يعرض سعيد ثلاثة تعاريف لتعبير «الاستشراق» فى مقدمة كتابه (ص ص ٢ - ٤). وكما سأبين فيما بعد فان هناك صعوبات فى افتراض هذه المقولة العامة فى أى من التعريفات الثلاث، وأنا آخذ هنا تعريفا أدنى يتصل بعمل العلم الاجتماعى، أو بالاحرى العمل الذى يرادله أن يدور حول مجتمع الشرق الأوسط.

والإسلام والرأسمالية وأشياء كثيرة من هذا القبيل (ليس هناك مدخل فى «دائرة المعارف الإسلامية» عن الإسلام والخمر، ولكن ربما كان ينبغى أن يوجد نظرا للأهمية التى كانت لها دائما - ولا تزال - فى حياة الشعوب المسلمة)^(١٧). والمجلدات ذات الصلة تحمل عنوان «تاريخ كمبريدج للإسلام»، والمرجع ذو الصلة عنوان «دائرة المعارف الإسلامية». وكثير من القضايا الأخرى تشرح بالرجوع الى ما يقدم على أنه التقاليد الإسلامية أو «المجتمع الإسلامى»: فالافتقار الى طبقة المنظمين، وهشاشة الديمقراطية، والعداء لإسرائيل، وعدم أمن الحدود، والرفض الظاهر للحدثة، واللاعقلانية، والقسوة وحتى الارهاب، كل هذه السمات التى تسم سياسة الشرق الأوسط تربط «باسلام» لا زمنى، أو إن لم يكن «فبالعقل العربى».

ويقال ان لهذه الفعالية الدائمة لشيء يدعونه الإسلام أثر آخر، فالركيزة الثالثة للموقف الاستشراقى تركز على الصعوبة، أو حتى الاستحالة، المفترضة للتغيير، وخاصة التغيير فى اتجاه ليبرالى وعلمانى، فى اثر ما يمكن أن يطلق عليه بعبارات عامة ديمقراطيات الغرب العقلانية. وأولئك الذين يتصورون أنهم يرون تقدما ينحون جانبا باعتبارهم مثاليين، أو حمقى، ويعتبر التكرار اللازمى للممارسة والايمان الإسلاميين تفسيرا لعدم قدرة هذه العمليات على الاستمرار. وتجسد ملاحظة جيب أن العلماء الاجتماعيين عند تطبيق مفاهيمهم على الشرق الأوسط، يتخذون نهجا شبيها بنهج والت ديزنى هذه النظرة، فكل شيء - مثل أفلام الرسوم المتحركة - لا زمنى، راكد، أو - اذا أثير ابن خلدون - دائرى. والواقع أن وظيفة تعلم لغات الشرق الأوسط هى التمكن من رفع ستار، ومن ثم رؤية العالم الغامض - وغير المتغير - من خلفه.

وقد أثرت هنا ثلاث قضايا عامة تسود الكثير من كتابات الباحثين فى الغرب عن الشرق الأوسط - اللغة والدين والتغير التاريخى على التوالى - وقد قال الكثيرون - ومن بينهم لويس - ان هذه الفكرة عن وجود كيان استشراقى من الكتابات هى ذاتها ابتداء جدالى، ورجل من القش اخترعه سعيد وغيره. وهناك أسباب - بل

(١٧) يمكن للمرء أن يوصى بأنثذة شيراز وعرقى تركيا وإيران، وبراندى باكو وكثير غيرها.

وكثير منها - للشك في تحليل سعيد لكننى أقول ان قراءة الكثير من الكتابات عن التاريخ والمجتمع والسياسة في المنطقة تحفل بالشواهد على أن مثل هذه الأفكار تتردد وتكرر في تحليل ولغة كثير من الكتاب، وبالقدر الأكبر في مؤلفات لويس ذاته، القيمة في بعض النواحي الأخرى. وهكذا فان كتابه «اللغة السياسية للإسلام»^{١٨} - وهو مسح ذكى ومستنير للمصطلحات في اللغات الفارسية والتركية والعربية طيلة عدة قرون - يظل في النهاية غير مرض، فالمقدمة الكامنة خلفه هي ادعاء أن المعانى الأصلية للكلمات قد شكلت معناها واستخدامها اللاحقين، وأنه داخل البلدان الإسلامية - أو كما دعاها مرارا وبشكل له دلالة «أرض الإسلام»^{١٩} - فإن الأصول الدينية للكلمات تحدد الفكر السياسى الى حد بالغ. فما لدينا هو كلية (totality) مفردة شاملة تماما، ودائمة على ما يبدو. وهكذا فبعد تأكيد المحددات الاشتقاقية (etymological) يمضى لويس ليقول ضمنا ان أفراد كل البلدان الإسلامية ينبغي أن يعاملوا كشيء واحد. وفي إحدى الحالات ينتقل من القول ان الدول الإسلامية تتعاون دوليا الى عبارات عن «الشعوب الإسلامية»، وكأن ما ينطبق على الحكام ينطبق على المحكومين، وكأن ما يحدث في بلد ما يمكن أن يمد ليشمل بلدانا أخرى^{٢٠}. وعنوان الكتاب ذاته يشير التساؤلات بقدر ما، الى أى حد يمكن لمفردات سياسية أن تستمد من الدين، وإلى أى حد يمكن أن تكون هناك مجموعة لازمنية من المعانى؟ ولدينا بحوث مسهبة عن الكلمات التى تناسب حجته - «السياسة»، «الظلم»، «العلماء»، «الدولة» الخ .. لكنه يغفل كلمات أخرى لا تقل انتشارا في مفردات القرن العشرين لدى ما يمكن أن يسميه لويس الشعوب «الإسلامية»: «الوحدة»، «حزب»، «حركة»، «جبهة»، «منظمة»، «منطقة»، «طبقة»، «فلاحون»، «عمال»، فضلا عن كلمات مثل «احتلال»، «مخابرات»، «مبعدين» وما الى ذلك. ومن الأمور ذات الدلالة أيضا أن فئة بأسرها من الكلمات ذات التطبيقات السياسية والمعيارية الهامة لا تناقش، لأنها على ما يبدو يمكن أن

١٨) لندن : مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٨٨.

١٩) ولماذا ليس «بلدان الإسلام»؟ وبلاحظ كذلك تكرار عبارة «حيثما يسيطر الإسلام» في كتاباته وفي كتابات غيره، وهى عبارة توحي بسيطرة غامضة مستوطنة، وجو لا فكاك منه.

٢٠) «اللغة السياسية»، ص ٣.

تقوض فكرة خطاب إسلامي متصل أو نوعي، فهو حتى لا يشير إلى كلمات مثل «مصر»، «العراق»، «فلسطين»، «اليمن»، «الجزائر»، وحتى «الكويت»، والواقع أنه مما يلفت النظر أنني لا أستطيع أن أذكر دولة مما يسمى دولا إسلامية تحمل اسما إسلاميا إذا استثنينا وصف الجمهورية الإسلامية بالنسبة لإيران، وذلك يتباين إلى حد ما مع جيران العالم الإسلامي الذين حملوا في بعض الأوقات أسماء ذات عبق ديني - الامبراطورية الرومانية المقدسة، بهارا^{٢١}، صهيون أو أرض إسرائيل إذا اكتفينا بثلاثة أمثلة.

وثمة مثال ثان للافتراضات في كتابات لويس هو مقال - واضح ومستدير كالعادة - في «نيويورك ريفيو أوف بوكس»^{٢٢} يستعرض كتاب ستيفن همفري «التاريخ الإسلامي - إطار للتحقيق». ومقال لويس دراسة للطرق التي عامل بها بعض الكتاب الإسلاميين التاريخ، وهو يبدأ بعبارة لا يمكن للمرء إلا أن يقول إنها مثال صارخ للنهج الاستشراقي، فهو يخبرنا أن «التاريخ مهم للمسلمين» ويشرح ذلك قائلا إن عرض التاريخ يلعب دورا هاما في نظرة المسلمين إلى العالم. لكننا نستطيع، دون أن نشكك في دعوى لويس، أن نقترح شيئين آخرين. أولا أن حجته ليست أن التاريخ يهم المسلمين وإنما أن التاريخ باعتباره تقييما دقيقا للماضي لا يهم المسلمين في الواقع، وثانيا أنه إذا كان لويس يقول إن التاريخ بالنسبة للمسلمين يعني إنتاج وصيانة مجموعة من الأساطير التاريخية التي تضيف المشروعية فإن المسلمين لا ينفردون بذلك بأي حال، فالأمر نفسه يمكن أن يقال بالتأكيد عن الأيرلنديين والصرب والهندوس والبوير والأمريكيين واليابانيين بل الجميع تقريبا. فما يبدو شيئا نوعيا مميزا ينتهي إلى أنه شيء يتقاسمه كثيرون آخرون. فليس الشرق الأوسط بهذا القدر من الخصوصية^{٢٣}.

(٢١) كان بهارا هو الابن الثاني للاله الهندوسي رام، وهو الكلمة الهندوسية التقليدية التي تعني الهند.

(٢٢) «نيويورك ريفيو أوف بوكس»، ٥ ديسمبر ١٩٩١.

(٢٣) لدراسة للمفردات السياسية تغطي جزءا من نفس الأرض التي يغطيها لويس في تحليله للكتابات العربية في القرن التاسع عشر انظر أمي أيالون «اللغة والتغير في الشرق الأوسط العربي، تطور الخطاب السياسي العربي الحديث» (أكسفورد: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٨٧)، غير أن الاختلاف في العنوان بين الاثنين له دلالة، فلويس يدرس «لغة الإسلام» أما أيالون فيدرس «اللغة والتغير في الشرق الأوسط العربي»، واذ يولي أيالون اهتماما أقل للتحديد الديني فإنه يقدم تحليلا أكثر ذكاء وانفتاحا للاستخدامات المتغيرة، إلا أنه بدوره - ورغم ادراكه للقضايا اللغوية العامة المتضمنة مثل «التداخل» (ص ص ٥ - ٧) ينتهي بعرض المشكلة باعتبارها - ضمنا - مشكلة =

أباطيل الاشتقاق

حدث الكثير من التشوية في الجدل حول هذه المسألة، لكنني أعتقد أننا لن نكون غير منصفين إذا حددنا وانتقدنا القضايا الكامنة في لب الموقف الاستشراقي، وأعني اللغة والدين والتاريخ. ولا أحد يستطيع أن ينازع في أن دراسة هذه المجتمعات تتضمن معرفة وثيقة ومتجددة على الدوام باللغات التي يتحدثونها، وبهذا المعنى فإن النهج الكلاسيكي صحيح. لكن هناك شيئين لا يترتبان على ذلك. الأول هو الأسلوب الذي لا أستطيع أن أسميه الا اختزالية الاشتقاقية؛ محاولة تفسير السياسة بمعاني الكلمات، بل - وهو أسوأ - تفسير معنى الكلمات في خطاب اليوم بالاحالة الى جذورها الكلاسيكية^{٢٤}. وتلك حماقة، أحسن أنطونيو جرامشي انتقادها، حين بين أن استخدامنا لكلمة «disaster» (كارثة) التي تعني حرفياً «نجمة الشر» لا يلحقنا بالضرورة بأفكار التنجيم، بقدر ما لا يعنى استخدامنا لكلمة «economics» إشارة الى التدبير المنزلى. وكثيرون يثيرون أسماء يسوع والمسيح وأمه دون أن يرتبطوا بالضرورة بما يقابلها من ايمان؛ والواقع أنه رغم أن اللغة الانجليزية الحديثة - السياسية وغير السياسية - تمتلئ بكلمات ذات أصل مسيحي، فإن مسألة بقاء أى رنين لاهوتى، والى أى حد، ولأى جمهور، تبقى مسألة مفتوحة^{٢٥}. وليس من الممكن حقاً اصدار تعميمات عن الاستخدام الاسلامى لأن الكلمات - بعيداً عن أى شئ آخر - تعنى أشياء مختلفة فى الألسنة المختلفة، فكلمة «انقلاب» تعنى

= خاصة بالعرب، فمناقشته للمعاني المختلفة لكلمة «جمهور» (ص ١٣٢) يمكن بالسهولة نفسها أن تطبق على الانجليزية أو أى لغة سياسية معاصرة. قارن الاستخدامات الشيوعية باستخدامات الدول الديمقراطية الغربية («الديمقراطية»، «الجمهورية» أو حتى «الحقيقة») أو الاختلافات بين العبارات القانونية أو الأكاديمية فى النظم البريطانية والفرنسية والأمريكية مثلاً. وحتى أكثر اللغات تحديداً فى لغات الشرق الأوسط - العبرية - ليست محصنة من مثل هذه التغيرات واللبس.

(٢٤) قارن المنهجية المتضمنة فى كتاب لويس «اللغة السياسية» بكتاب رايموند ويليامز «كلمات رئيسية» (لندن: فونتانا، ١٩٧٦). وللمناقشة شيقة للكتابه الماهوية فى ميدان آخر انظر شارلز ستافورد فى عرضه لكتاب فرانك ديكونتر «الخطاب العنصرى فى الصين الحديثة» فى MAN، المجلد ٢٨، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٣.

(٢٥) ومن بين الامثلة الكثيرة الممكنة كلمات: Confess, Catholic, bless, ecumenical, dis-ple, dialogical, damn, crucify, congregate, testify, spirit, sacred, pontificate, mis-sion, inspire, faith, witness.

ثورة في الفارسية، وانقلابا في العربية، وقد تعنى الاصلاح في التركية. ومن أكبر متع دراسة العربية أن تفتح قاموس وبهر وترى الى أى حد ارتحلت الكلمات بعيدا عن معناها الأصلية. فكلمة «اقتصاد» مستمدة من نفس جذر كلمة «قصيدة» فهل لنا أن نفترض أن الشعر فرع من الاقتصاد أو العكس؟ وإذا أخذنا الجذر «قصد» الذى يعنى وقر فهل نستطيع أن نفسر سلوكا اقتصاديا «اسلاميا» مفترضا من زاوية ادخار يتصف به كل المسلمين؟ ان آخر ما يمكن أن نقوله عن اقتصاد الشرق الأوسط اليوم هو أنه يتسم بمعدلات ادخار مرتفعة. وماذا نستطيع أن نفعل بالكلمات المشتقة من الجذر «شركة»؟ أتعنى «شركة» رأسمالية أم تعنى «اشتراكية» أو «الشرك» بالله؟ وهل كلمة «وفد» دينية حقا لأن محمدا استقبل «وفود» القبائل؟^(٢٦).

وكثيرا ما تستخدم اشتقاقات زائفة - كما نعلم - لأغراض سياسية، ولنقدم مجرد مثالين مبتدلين: التركي الذى يقول ان كل سكان الأرض من نسل الأتراك لأن كلمة انسان بالتركية هي «آدم»، والايраниون الذين كانوا يهتفون بالموت «اللى آى ايه» - «مارج بار سياه» ناطقين السى آى ايه قريبة من الكلمة الفارسية التى تعنى «أسود». وقد حدث مثال شيق لهذا - أشرنا اليه من قبل فى الفصل الثانى - فى وقت الثورة حين بدأ الخمينى استخدام كلمة «الطاغوت» للتنديد بأعدائه - الشاه ثم كارتروبنى صدر وصادام حسين. وأسرع الناس فى العالم العربى وفى غيره باعتبار هذه الكلمة كلمة مشتقة من كلمة «طاغية»، وحتى لويس قدم هذا الرأى^(٢٧). والواقع أن للكلمة أصلا مختلفا، فهي كلمة تعنى الصنم، الذى حطمه الأنبياء، ومرادف للكلمة الفارسية «بوت» وقد قام الخمينى باعتباره «بوت» - شيكان» بتحطيم عدد منها - الشاه وكارتروبنى صدر وكان يأمل فى تحطيم صدام حسين، فعلم الاشتقاق - مثل علم الأنساب - يمكن أن يكون خادما للاهتمامات الحاضرة، وليس محمدا لمعان عبر تاريخية.

(٢٦) وهناك مثلاً آخران: الجذر «قل» يعطى كلا من «قليل» و«استقلال»، فهل يمكن للمرء أن يفترض من ذلك أن الاستقلال يعنى القليل للعرب، وأن هذا يفسر بعض السلوك السياسى اللاحق؟ والجذر «مل» يعطى كلا من «مل» و«ملة»: فماذا يمكن أن يستتبع ذلك؟
(٢٧) «اللغة السياسية» ص ٩٧، ومن الحالات الأخرى محمد هيكمل «عودة آيات الله» (لندن: أندريه دوينش، ١٩٨١) ص ٨٨.

والزيف الآخر للنهج اللغوى - الذى يتجسد فى كلمة «مستعرب» ذاتها - هو أن معرفة اللغة تؤهل المرء بشكل ما لمعرفة شئ عن مجتمع ما، أو حتى لمعرفة حقيقة واحدة عنه، فالقدرة على إعراب هوميروس لا تعطى المرء معرفة بنظام حياة الأرض الأيونى، أو العلاقات بين الجنسين، وينطبق الشئ نفسه على اللغة العربية، وهذا ما تبينه أدنى نظرة عارضة - فكل المتحدثين الوطنيين - بحكم التعريف - يعرفون اللغة، لكن هذا لا يعنى أنهم يقدمون بيانات عاقلة أو رشيدة أو دقيقة عن مجتمعاتهم. ويمثل ربط هذه العبادة للغة بأفكار عن العقل العربى أو الاسلامى، أو بماهية «المسلم» ومجتمعه، هروبا من التحليل الاجتماعى الجاد. وهنا أيضا تلتقى الأضداد أو تتقارب، فمن دواعى خيلاء ما بعد الحداثة - وهى خيلاء يرددها سعيد فى بعض الأوقات - أن الأدب ومناهجه يمكن أن يكون وسيلة - بل وسيلة ممتازة - للتحليل الاجتماعى.

وظائف «الاسلام»

وكما ناقشنا فى الفصول السابقة فإن قضية «الاسلام» باعتباره مقولة مستقلة متغيرة ومفسرة، هى ذاتها موضع جدال. وهنا - كما رأينا - يمضى المستشرق والاسلاموى يدا فى يد، إذ يؤكد كل منهما الطابع الماهوى المحدد للدين الاسلامى. والخمينى بهذا المعنى مستشرق كأى باحث امبريالى ألمانى أو بريطانى، وكذلك الملك فهد حين يقول ان الشعوب المسلمة لا تريد ولا تحتاج مبادئ الديمقراطية الغربية: فهى تفضل «الشورى» و«المجلس» و«الاجتماع» وما الى ذلك^(٢٨) ويلقى ادعاء أن للاسلام هنا الدور المحدد وزنا أكبر نتيجة أن الاسلام يطالب باختصاص على دائرة من النشاط الاجتماعى أوسع من الأديان الأخرى الشبيهة وخاصة المسيحية فى شكلها الغربى الذى يعرفه معظم من يكتبون عن المنطقة. وهذا ما تلخصه العبارة

(٢٨) انظر مثلاً تصريحاته عند انشاء مجلس استشارى فى العربية السعودية «موجز اذاعات العالم» ،

الجزء ٤، ٣ مارس ١٩٩٢ .

القائلة ان « الاسلام دين ودولة »^{٢٩}. ولكن هنا أيضا قد يكون قدر من البعد ضروريا. فحقيقة أن أنصار دين يدعون شيئا ما ليست بأى حال سببا لتقبل هذا الشيء، تماما كما قد لا يتقبل المرء بيانات قومية ما. وكل القضية عن دوجما محددة لا تتغير، وهى المقدمة الدائمة لكثير من الكتابات الاستشراقية - حمقاء فى أى منظور مقارن، فلها - الى جانب تزيفها لتنوع التفسيرات، واضفاء المشروعية على السلطة باسم تفسير واحد - أثران يثيران الجدل.

الأول هو أن الفهم الماهوى «للاسلام» يقود الى محاولات لا تنتهى لحل القضايا عن طريق «التفسير»، وطرح السؤال الزائف عما هو الاسلام «الحق». وكثيرا ما رأينا هذا يطبق على وضع المرأة وزيتها، أو على الحدود. وفى الستينات والسبعينات كان هناك نقاش عما هو النظام السياسى الاسلامى «الحق» أو ما ينبغى أن يكونه، صحبه تسابق على الاستشهادات من القرآن والحديث عن الرأسمالية والاشتراكية، فردد الاشتراكيون عبارة «الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلا والنار»، ورد الرأسماليون بعبارة «من يأخذ دارى أقتله»^{٣٠}. والأهم حتى من ذلك هو المقدمة الزائفة فى هذه الماهوية وهى أننا نستطيع افتراض استمرارية فى الاعتقاد والمعنى، قصورا ذاتيا، عبر القرون. وهنا قد تكون لكلمات بارنجتون - مور فى كتابه «الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية» دلالتها :

فالثقافة أو التقاليد ليست شيئا يوجد خارج الكائنات البشرية المفردة التى تعيش فى المجتمع ومستقلا عنهم، والقيم الثقافية لا تهبط من السماء لتؤثر على مسار التاريخ، وتفسير السلوك بالقيم الثقافية هو دخول فى

(٢٩) يرى الباحث الألمانى ريتشارد شولز أن هذه العبارة لا ترجع الا الى القرن التاسع عشر : «الى أى حد يعتبر الاسلام من القرون الوسطى؟ المفكرون المسلمون والحداثة» فى جونشين هيلبر وانديا لوبج (إشراف) «الخطر التالى: تصور الغربيين للاسلام» (لندن: مطبوعات بلوتو، ١٩٩٥) ص ٦٩، الحاشية ٢٠.

(٣٠) بالنسبة للعبارة الأولى انظر ١. ج. ويسينك «التوافق والمؤشرات فى التقاليد الاسلامية» (لندن: أبريل، ١٩٣٠ - ١٩٣٩) المجلد السادس، ص ٥١.

حلقة مفرغة، وافترض القصور الذاتى؛ أن الاستمرارية الثقافية والاجتماعية ليست بحاجة الى تفسير، يطمس حقيقة أن كلا منهما ينبغى أن يخلق من جديد فى كل جيل، وغالبا بقدر كبير من الألم والمعاناة، فمن أجل صيانة نظام قيمى ونقله، يطحن البشر ويهددون ويرسلون الى السجون ويقذف بهم فى معسكرات الاعتقال ويستمالون ويرشون، ويحولون الى أبطال، ويشجعون على قراءة الصحف، ويوضعون أمام جدران ويطلق عليهم الرصاص. والحديث عن القصور الذاتى الثقافى يغفل المصالح والامتيازات العينية التى تخدمها المذهبة والتربية وكل العملية المعقدة لنقل الثقافة من جيل الى آخر^(٣١).

وليس أولئك الذين عاشوا تحت سيطرة الخمينى والتراى وحكمتيار وأشباههم بحاجة الى من ينبههم الى هذا الأمر.

وثمة اعتبارات آخران يثوران بهذا الخصوص. الأول أننا نستطيع ان نلاحظ مشروطة المعتقدات الاسلامية وتنوعها، واعتمادها على عوامل أخرى يمكن تحديدها مثل الدول والطبقات والجماعات العرقية وما الى ذلك تستخدم الدوجما الاسلامية وتفسرها لخدمة أغراضها. والثانى أننا لا نستطيع أن نأخذ «الاسلام» كشيء معطى، فلا بد لنا أن نتوصل الى تفسير لماذا يستمر هذا الاصطلاح سائدا فى هذه المجتمعات، أبعد من اثاره حقيقة الدين ذاته، فما هو بحاجة الى تفسير هو استمرارية الأشكال والمعتقدات الاجتماعية ذاتها. وهنا بالطبع يرفع خصوم الاسلام مجموعة من الحجج التى تبين مدى فعالية الاسلام: الطابع التدخلى والقمعى للدول فى البلدان الاسلامية؛ عدم التسامح مع المخالفة والتعددية والعلمانية وغير المسلمين، والافتقار

(٣١) «الاصل الاجتماعى للدكتاتورية والديمقراطية» (لندن: ألان لين، ١٩٦٧) ص ٤٨٦.

الى الديمقراطية، ويمكن أن نضيف اليها انتشار الأصولية الاسلامية.

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن للتفسيرات الماهوية قدرا من التلاحم والقدرة على التفسير؛ لكن قد يبدو من غير المقبول القول بأنها هي التفسيرات الوحيدة، وأن الإشارة الى الاسلام هي وحدها التي يمكن أن تبين لنا ما يجرى؛ فالواقع أن كثيرا من الظواهر التي توصف بأنها اسلامية نوعية ليست شيئا ينفرد به العالم الاسلامي؛ فالدول الديكتاتورية، والنظم القبلية، والديمقراطيات الهشة، والتعصب ضد الأقليات أو المنشقين، لا تكاد تكون من اختصاص «دار الاسلام». وينطبق الشيء نفسه على الأصولية الدينية: فظروف الأصوليين الاسلاميين ومبادئهم التنظيمية وبلاغياتهم تشترك في الكثير مع مثل هذه الحركات بين المسيحيين واليهود والهندوس.

وإذا عدنا الى الأمثلة الأربعة عن الهبات الشعبية والتغيرات السياسية في الشرق الأوسط التي ذكرناها في بداية هذا الفصل فقد يبدو واضحا أن الإشارة الى الاسلام لا تفسر الكثير مما حدث في أي من هذه البلدان، حتى حين يختار الفاعلون السياسيون تبني مثل هذه المفردات^{٣٢}. وأشك كذلك في أن يفسر لنا الاسلام الكثير عن حرب ١٩٩٠ - ١٩٩١ حول الكويت، أو عن عملية اتخاذ صدام حسين لقراراته في هذه الأزمنة. وتثير الشك أكثر الطريقة التي قد نجذب بها عند دخول هذا العالم الى قبول صحة الادعاءات المفهومية الاسلامية: «والاقتصاد التوحيدى» الذي روج له كثيرا وقت الثورة الايرانية مثال لذلك، تماما مثل ادعاء أن أقوال الخميني عن «آيات شيطانية» تمثل «فتوى» بالمعنى القانوني الدقيق للكلمة^{٣٣}.

(٣٢) تكفى ادنى نظرة الى ايدولوجية الخميني لتبين صحة هذا: فليس في القرآن شيء عن «الجمهورية الاسلامية» أو «صدر انقلاب» (تصدير الثورة) أو «استكبار اجهاني» (الاستكبار العالمي). والعبارات التي يستخدمها لوصف الامبريالية «تشنى بى خوم، چوان - خور، شيطان اى بوزورج» (المتعطشة للدماء، مفترسة العالم، الشيطان الأكبر) هي عبارات مأخوذة عن الفارسية أو مبتدعة.

(٣٣) انظر صادق العظم «هل «الفتوى» فتوى؟»، «تقارير الشرق الأوسط»، العدد ١٨٣، المجلد ٢٣، العدد الرابع، يوليو - أغسطس ١٩٩٣.

نقد سعيد

إذا كانت هذه مشكلات داخل «الاستشراق» فإن هناك كذلك دائرة من المسائل التي يعجز كتاب سعيد الرئيسى عن حلها. وربما لا يكون سعيد مسئولاً عن استخدامات الآخرين لنصه، إلا أن هناك أربع مسائل تسمح بوجه خاص بالاختلاف.

وفى المقام الأول فإن تعبير «الاستشراق» ذاته موضع نزاع: وينبغى أن نحذر من أى نقد يحدد مثل هذا الخطأ الواحد المنتشر الشامل فى قلب دائرة من الكتابات. وبعبارة فلسفية يمكن أن يسمى مثل هذا النهج البحث عن الكلية المعبرة، أو بلغة أكثر دنيوية جذر كل الشرور. وقد طرحت علينا فى السنوات العشرين الأخيرة ألوان كثيرة من هذا فى شكل النزعات الاقتصادية والانسانية والانتقائية والتاريخانية والتجريبية وما إليها، وفى الآونة الأخيرة سنجد أن المركزية الأوروبية والمركزية العرقية والأصولية تستخدم كأسباب جذرية. ورغم أن تعبير «الاستشراق» يمكن أن يستخدم بطريقة دقيقة - كما حاولت أن أفعل فيما سبق - فإنه قد يكون مفتوحاً أمام مثل هذا التطبيق المشوش. ويكتسب الاستشراق فى استخدام سعيد قوة تكاد تكون ميتافيزيقية، تتخلل كل العصور وأنواع التعبير المختلفة، وهو بذلك يفقد امكاناته التحليلية أو التفسيرية.

وثانياً فإن مقولة «الشرق» أقرب الى الغموض، لأن استخدامها فى تعبير الاستشراق يعنى ضمناً أن الشرق الأوسط خاص بشكل ما، على الأقل فى الكتابات الامبريالية أو القمعية التى انتجت عنه. ونحن نجد الكتابات العنصرية أو القمعية عن كل الشعوب الخاضعة، سواء كانت اسلامية أو لم تكن، وما من شئ يمكن اختياره من بينها. ولا يصمد ادعاء العداء الأوروبى الخاص تجاه العرب، أو تجاه الفلسطينيين أو المسلمين، للمقارنة التاريخية. ومثل هذه الأفكار عن الاضطهاد تقوم على مقياس متضمن ما، على «مقياس مقارن للمذابح» تعتبر فيه الشرور التى ارتكبت ضد شعب ما أكبر كثيراً. ومن الأفضل تجنب مثل هذا النهج، لكن من الممكن الإشارة الى أن

مصير السكان الأصليين في الأمريكتين، الذين صور غزوهم بدوره كحملة صليبية، كان أسوأ كثيرا من مصير شعوب «الاسلام». وغير صحيح بالمثل الايحاء بأن تجسيد الشرق الأوسط وتشويهه أمر نوعي سواء جاء هذا الادعاء على لسان من يكتبون من خارجه أو من داخله، فكل من يعرف ما كتب عن اليابان تحت عنوان «نيهونجيرون» وكتب مثل كتاب روث بينديكت «الأقحوانة والسيف» سيقابل أفكارا مماثلة - المكانة الخاصة للدراسات اللغوية، والبحث عن الطابع القومي غير المتغير، والتشديد على خصوصية العقل الياباني، والبحث عن الموقف «الياباني» الحق من المرأة، أو من الامبراطور، أو من ترتيب الزهور، أو من أى موضوع كان^{٣٤}. وكان لروسيا أيضا نصيبها من مثل هذه التحليلات اللاتاريخية^{٣٥}. وكثيرا جدا ما تقع مناقشة بلد «شرقي» آخر، هو الصين، في هذا الاتجاه، باستخلاصات زائفة العمق من رموز (الماندريين) أو اشارات للحكمة الخاصة للمفكرين الصينيين: وأقوال هؤلاء - سواء كان كوتفوشيوس أو ماوتسى تونج - عادة ما يتضح عند الفحص أنها أمثلة للفكر الكلي، حكيمة في بعض الحالات، ومبتذلة أو تسلطية في بعضها الآخر. وهنا أيضا يتواطأ الحجة الخارجى والقومى الداخلى ليخلقا خطابا لازميا خصوصيا. والحق هل يمكن أن نجد شعبا لم يقل عنه «انهم هكذا» و«لن يتغيروا أبدا» الخ .. ؟ وكثيرون في الشرق الأوسط يعتقدون أن الغرب قد اختصهم بشكل ما، لكن هذه الفكرة في شكلها التاريخى أو المعاصر فكرة لا تقوم على أساس، فقضية العداء الثابت عبر التاريخى للشرق، للعرب، للعالم الاسلامى، خرافة، وإن تكن خرافة يجد كثيرون في المنطقة وفي الغرب - كما أوضحنا من قبل - أن من المفيد دعمها.

والصعوبة الثالثة في نهج سعيد هي ما يطرحه من افتراض منهجى عن العلاقة بين منشأ الأفكار وصحتها، فهو يوحى ضمنا بأنه لأن الأفكار قد أنتجت في سياق

(٣٤) بيتر ديل «خرافة التفرد الياباني» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٦)؛ داني بوتمان «بعض الأفكار عن اليابان والاستشراق وما بعد الحداثة»، بحث غير منشور.

(٣٥) الكسندر دالين «استخدام وإساءة استخدام التاريخ الروسى» في فريدريك فليرون واريك هوفمان (تحرير) «دراسات ما بعد الشيوعية والعلم السياسى» (اكسفورد مطبوعات ويستفيو، ١٩٩٣).

من السيطرة، أو في خدمة مباشرة للسيطرة، فإنها بالتالي غير صحيحة. ونجد أفكارا مماثلة في كثير من الجدل المعاصر حول الأفكار المركزية الأوروبية والمركزية العرقية في العلوم الاجتماعية وغيرها. ومنذ أن صدر كتاب سعيد اكتسبت هذه الفكرة انتشارا أوسع من خلال القومية الثقافية وما بعد الحداثة وما إلى ذلك. ويمكن أن نجدها في الشرق الأوسط في كتابات كتاب إسلاميين مثل الخميني، الذي يدعو الناس على الدوام إلى «الحذر» من إفساد الأفكار الغربية هذا، وفي كتابات كثير من المفكرين القوميين، من أنور عبد الملك في مصر إلى جلال علي أحمد في إيران، بمفهومه عن «غريزاديجي» (التسمم بالغرب). وأقل ما يمكن أن يقال عن مثل هذه الافتراضات عن الصلة بين مرلد الأفكار وصحتها هو أنها موضع جدال إذا لم تؤخذ ببساطة في سياق الشرق الأوسط أو الادعاء القومي، بل في السياق الأكاديمي لسوسيولوجيا المعرفة. وإذا كانت لي خلافاتي مع الافتراضات الاستمولوجية الكامنة خلف نهج لويس وزملائه من الكتاب فأنني بالمثل على خلاف مع الافتراضات الاستمولوجية لسعيد وكتاب ما بعد الحداثة. ويكفي أن يلقي المرء نظرة ثانية على مناقشة كارل مانهايم لهذه المسألة في كتابه «الايديولوجية والايديوبيا»^{٣٦}. وهناك كثير من الصعوبات في مؤلف مانهايم، ليس أقلها فكرته عن المثقف العائم، لكن مناقشته للعلاقة بين المولد والصحة شديدة الأهمية هنا فقد أوضح - ناقلا بعض الجدل من مناقشة ماركس للايديولوجية - أن كون اكتشاف بعينه أو فكرة بعينها قد انتجتها مجموعة ذات مصلحة بعينها، أو فرد مقيد بسياقه، لا تقول لنا شيئا عن صحتها، فالدواء أو الطائفة أو الطعام الجيد، قد تنتج في مثل هذه السياقات من الزمان والمكان والثقافة: ولا ينبغي رفضها لهذا السبب، ويمكن أن ينطبق الشيء نفسه - مع إجراء التغييرات اللازمة - على العلم الاجتماعي. وبالطبع فإن غالبية أفكار العلم الاجتماعي في عالم اليوم تأتي من أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وأنتجت في

(٣٦) «الايديولوجية والايديوبيا: مدخل إلى سيوسولوجيا المعرفة» (لندن: روتليدج وكيجان بول، ١٩٦٠).

سياق من الامبريالية الرأسمالية: بل الغريب هو أن يكون الأمر على خلاف ذلك. لكن هذا لا يقول لنا الكثير عن صحتها، وتعبيراً «المركزية الأوروبية» و«المركزية العرقية» اللذان تلوكهما الألسن بسهولة بالغة الآن، يخلطان بين الحديث عن الأصل التاريخي وتقييم مستتر يحتاج الى تبرير بعباراته هو. والمركزية الأوروبية نقطة بدء صالحة بمعنى شديد الأهمية: فالنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي يسود العالم الحديث، بكل تنوعاته، بما فيه الشرق الأقصى، هو نتاج أوروبي، وانتشر من خلال الجمع بين الضغط الاقتصادي والعسكري والسياسي المعروف باسم الامبريالية. وكما كان يمكن لكارل ماركس وبل وارين على السواء أن يقولوا فإن أوروبا قد خلقت عالماً على صورتها، شئنا ذلك أو لم نشأ^{٣٧}.

وينبغي أن تكون آثار قضية المنشأ هذه على الجدل حول الاستشراق واضحة. فأولا تفترض كثير من الانتقادات للكتابات الغربية عن الشرق الأوسط أن مجرد أن بعض الأفكار قد أنتجها المستغلون يجعل مضمونها غير صحيح، لكن التفكير الأولى قد يوحى - بعيداً عن استقلال ممكن للباحث - بأن مجرد محاولة إخضاع بلد ما تتضمن بدرجة ما إنتاج صورة دقيقة عنه، فإذا أردت أن تسيطر على بلد ما فأنك تحتاج الى معرفة أين توجد مناجمه وواحاته، وأن تكون لديك خريطة جيدة، وأن تدرك تكوينه العرقي واللغوي وما الى ذلك. لقد كان الخبراء الذين جاءوا مع نابليون الى مصر في عام ١٧٩٨ جزءاً من مشروع امبريالي، لكن ما أنتجوه من معرفة - أيا كانت دوافعها وتمويلها واستخدامها - كانت له قيمة موضوعية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بنسبة متساوية عن كثير من الكتابات اللاحقة. وبعبارة أكثر خشونة: اذا كنت تعتزم سرقة بنك، فإن من الأصوب أن تكون لديك صورة شديدة الدقة لتخطيطه، وأن تعرف روتين موظفيه وأساليبهم الادارية، ومن الأفضل أن تكون لديك

(٣٧) وهنا يساعد الاغفال شبه الكامل لكل من المستشرقين ونقادهم لمسألة الاقتصاد على تعمية هذا البعد الرئيسي لتكون العالم المعاصر وبالطبع يشاركهم في ذلك المفكرون الاسلاميون الذين - رغم اسهامهم في معظم القضايا الاخرى - يصابون بالعمى حين نصل الى قضية الاقتصاد. وقد كان الخميني صريحاً في ذلك حين ندد بالاقتصاد باعتباره موضوعاً للحمير.

فكرة عمّن يمكن اغراؤه من داخل المنظمة.

ويقودنى هذا الى نقطة أخرى حيث يبدو أن سعيد - وربما بسبب المزاج المهنى - قد انغمس فى خلط غير موفق، فى معاملته للنصوص التى أنتجت فى العلوم الاجتماعية وفى الأنشطة التى تربط بها مثل الصحافة وكتب الرحلات والأدب. وهناك بالطبع أوجه شبه وتأثيرات متبادلة، ولكن فى حين أن أحدهما بالضرورة نشاط روائى، ليست له ضوابط فى الواقع، أو روابط مباشرة بتصرفات الإدارة والسيطرة والاستغلال، فإن الأول محكوم بهذه الضوابط. وافترض أن نفس انتقاد الخطابات داخل الأدب يمكن أن يقدم للخطابات داخل العلم الاجتماعى مسألة فيها نظر، والحق أنه قد يعكس هذا الاعتداد بالنفس - الأقرب الى الانتشار فى الوقت الحالى - لدى المنظرين الذين يستمدون مصداقيتهم من الدراسات الثقافية.

ويصل بى هذا الى المجال الرابع والأخير للصعوبة فى نقد الاستشراق، وأعنى تحليله - أو بالأحرى عدم تحليله - لأفكار وايدولوجيات الشرق الأوسط ذاته. وقد كان سعيد نفسه - فى كتاباته الأخرى - ناقدا حادا لخرافات الشرق الأوسط وساسته، وعلى وجه الخصوص فى نقده لفقر الحياة الفكرية فى العالم العربى. ففى حين أقام الحكام كثيرا من المطارات فانهم - على حد قوله ذات مرة - عجزوا عن بناء مكتبة جيدة واحدة. غير أن غياب مثل هذا النقد فى «الاستشراق»، يوحى بأكثر من الصمت الحذر، لأنه يمنعنا من تناول الطريقة التى تعرض بها فى المنطقة ذاتها القضايا التى يناقشها المستشرقون، والعلاقات بين الشرق والغرب. وليست المسألة هنا هى اقامة أى معادلة أخلاقية بين خرافات السادة وخرافات المسودين، وإنما هى التعرف على شيئين آخرين: الأول هو أن الحديث عن التجسيد، والقولية وعرض خرافات لازمنية ومتناحرة، ليس بأى حال قاصرا على السيد، بل هو مطروح كذلك لدى المسود، والثانى هو أننا اذا حللنا حالة الخطاب عن الشرق الأوسط المعاصر فإن اسهام ايدولوجيات المسودين هذه كانت وما تزال هائلة، على الأقل لأن من فى الخارج ممن يحاولون التغلب على خرافات الشرق فى عجلة زائدة ينتهون بالتواطؤ مع

خرافات المسودين في المنطقة أو بقبولها^{٣٨}. وقد كان من أقوى الانتقادات التي وجهت لسعيد - وهو انتقاد يضع هذا الأمر في ذهنه - النقد الذي وجهه صادق العظم ونشر منذ عقد مضى في «خمسين»^{٣٩}، فإذا كان هناك ما يمكن أن يسمى «التسمم بالغرب» فإن هناك أيضا ما يمكن أن أسميه «التسمم بالشرق»، وأعني ذلك التردد غير الانتقادي للخرافات عن المنطقة باسم مناهضة الأمبريالية، والتضامن، والفهم وما إلى ذلك. وهنا بالطبع يرى صانعو الخرافات في المنطقة فرصتهم، لأنهم يستطيعون أن يفرضوا قوالبهم، باستغلال البلبلة داخل بلدانهم وخارجها.

ولن يحتاج كل من يعرف البلاغيات السياسية في المنطقة إلى كثير من الاقناع بهذا الاتجاه إلى التجسيد من أسفل: فتكفي بضع ساعات في مكتبة قسم الشرق الأوسط من «موجز اذاعات العالم» لكي تفعل الأعاجيب بكل من يعتقد أن التشيؤ والاستجابات المسهبة أمور قاصرة على الكتاب الغربيين عن المنطقة، فاستخدام تعبير «الغرب» للإشارة إلى قوة واحدة عقلانية معادية، وصخب الاسلامويين عن «الجاهلية»، والحكم ببطلان الأفكار والثقافة لأنها جاءت - أو يفترض أنها جاءت من الغرب، والفرض غير الانتقادي - والتعسفي غالبا - للضوابط والعادات التي يفترض أنها من المنطقة حقا، وانها تعبير عن نوع أو آخر من «التراث»، والتنديدات بالصهاينة والفرس والكفار والخونة وما إلى ذلك، مما يرصع به سياسة الشرق الأوسط خطبهم في سرور، دون أدنى حرج أو احساس بالتناقض، أو ادراك لأنهم أنفسهم يشجعون التحيز - كل هذا يؤكد هذه النقطة. وبالطبع فإن هذه الأقامة أوضح ما تكون عند مناقشة فكرة «الاسلام» ذاتها، فما من أحد أكثر اصرارا على التفسير الموحد المحدد اللا زمني والصحيح - في الصورة التي يعرضه بها

٣٨ يخطئ كتاب سعيد «تغطية الاسلام» هذه النقطة، فأقانيم «نيويورك تايمز» تشحب أمام أقانيم ملات جنوب طهران، أو أشباه على شريعتي وجلال على أحمد.

٣٩ انظر الحاشية ١.

- من الأصولى. وبالمثل ففى حين أن عقولا جريئة وانتقادية فى الغرب حاولت أن تخرج عن استخدام تعبير «المسلم» للإشارة الى هوية عرقية أو ثقافية، سواء فى استخداماته الاستعمارية البريطانية أو الفرنسية - فإن أنصار التشيؤ فى المنطقة حريصون على إعادة اقرار هذه الصلة، وينضم اليهم فى هذا الساسة الطائفون فى أوروبا الغربية، الذين يدعون الى معاملة كل «المسلمين» باعتبارهم مجموعة اجتماعية أو ثقافية أو حتى عرقية واحدة.

خاتمة : دراسة الشرق الأوسط

توحى المناقشة حتى الآن بأن الجدل حول الاستشراق كشف بعض القضايا الهامة فى دراسة المنطقة، وفى بناء المعرفة الأكاديمية بشكل عام، لكنها قد تكون محدودة الفائدة فى معالجة ما بدأت بالإشارة الى أنه القضية الرئيسية التى تواجهنا، وأعنى تحليل مجتمعات الشرق الأوسط المعاصرة أو التاريخية، فقد جفل كلا المعسكرين - المستشرقون ونقادهم - بعيدا عن هذه المهمة، مركزا على الخطاب أكثر من تحليل الواقع.

ويقودنى هذا الى أن أقول انه حدثت عند تناول تحليل الشرق الأوسط مبالغة كبيرة فى عنصر الخصوصية أو التفرد أو عدم امكان الفهم . ودعونى أشير الى أربع قضايا فى تحليل الشرق الأوسط المعاصر معروفة لنا جميعاً : هيكل الدول ، وانتشار نظرية المؤامرة فى الثقافة السياسية ، ودور الدين الإسلامى ، وصعوبات اقرار الديمقراطية وصيانتها . ومن السهل وضع تحليلات لكل من هذه القضايا تحصر نفسها فى تأثير الإسلام ، أو فعل (العقل) العربى و الفارسى ، أو الدمار الذى جلبته الامبرالية على المنطقة ، لكن من الممكن كذلك أن توجد تفسيرات أخرى ، أقل خصوصية ، تنطلق من الحقيقة الواضحة بما فيه الكفاية وهى أن كثيراً من الظواهر التى تحلل بهذه الطريقة تشاهد فى أماكن أخرى من العالم ، فالشرق الأوسط ليس فريداً فى انتشار الديكتاتوريات ، أو فى الدول التى خلقها الاستعمار ، أو فى نظريات المؤامرة ، فكل أمة تعتبر أن نظرية المؤامرة الخاصة بها أعظم وأكثر ابداعاً من نظريات

الأمم الأخرى ، لكن المسح المقارن قد يوحي بأن الأمر ليس كذلك . ورغم أنني يمكن - أمام الالتحاح - أن أعطى الميدالية الذهبية للفرس فإن المرء يمكن أن يجد أمثلة جيدة في أمريكا اللاتينية ، وفي الصين ، وفي اليونان فضلاً عن الولايات المتحدة الأمريكية . ومن الممكن كذلك أن نجد تفسيرات لنظرية التآمر استناداً إلى السمات التاريخية والمادية - فضلاً عن السمات الثقافية الخالصة - للبلدان المعنية ، فإذا انتقلنا إلى مسألة الدول الديكتاتورية ، وأثرها لا على النشاط السياسى المعارض فحسب بل على النشاط الاقتصادى المستقل عن الدولة ، فما من شك فى أنها كانت سمة دائمة لكثير من دول الشرق الأوسط ، وأن السبب - لدى الديكتاتوريين والمحللين على السواء - قد وجد فى تلك الجوانب من التقاليد الإسلامية التى تسمح للدولة بممارسة مثل هذه السلطة، لكن فى هذا مغالطة، لأن من المعروف بالمثل أن تفسيرات أخرى للإسلام ممكنة، وأن قطاعاً خاصاً مزدهراً موجود فى بعض البلدان - وتركيا مثال واضح - وكذلك درجة من السياسة المعارضة. وعلى كل تحليل للشرق الأوسط المعاصر أن يواجه السلطة الدائمة للديكتاتورية ، التى يعززها فى كثير من الحالات تدفق عائدات النفط على الدولة : وهناك عقبات واضحة هنا ، تتسم بالخصوصية فى بعض الحالات لكن من المشكوك فيه أن يستطيع اسلام مؤقن تفسيرها^(٤٠).

فالشرق الأوسط ليس فريداً ، ربما الافى مضمون الخرافات التى تروج عنه ، من الداخل والخارج . وللأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لشعوب هذه المنطقة خصوصياتها واختلافاتها ، فيما بينها ، وفيما بين الشرق الأوسط الواحد والعالم الخارجى. والشواغل المادية ، والنكات ، والاستمتاع بالطعام الجيد ،

(٤٠) لتفسيرات بديلة ، مشروطة واجتماعية أنظر المناقشة فى الفصل الأول ، وبوجه خاص روجر أوين «الدولة والسلطة والسياسة فى صنع الشرق الأوسط الحديث» ، (لندن : روتلج ، ١٩٩٢) ، وسيمون بروفلى «إعادة التفكير فى سياسة الشرق الأوسط : تكون الدولة وتطورها» (كمبريدج : مطبوعات بوليتى ، ١٩٩٥) ، وحليم بركات «العالم العربى المجتمع والثقافة والدولة» (لندن : مطبوعات جامعة كاليفورنيا ، ١٩٩٣)

وأهوال القهر السياسى ، هى من نصيبهم قدر ما هى من نصيب أى شعوب أخرى فى العالم . ولن يكتمل أبداً تطور العلم الاجتماعى عموماً ، وكل قضية نوعية أوبلد أوحادث يطرح الاسئلة أمامه ، لكن مفاهيمنا لالتحول بيننا وبين فهم الشرق الأوسط ، وأفكارنا أيا كان منشؤها ليست قاصرة فى التصدى له بدرجة تزيد عن أى منطقة أخرى فى العالم . وبعبارة معيارية ربما نكون قد سمحنا للمناقشة بأن تتأثر أكثر مما يجب بالنسبية ، بالشك فى سلامة المعايير الكلية ، فى وجه نقد خاطيء - كثيراً مايكون نفعياً - للامبريالية والمعايير الغربية . ولعلنى أستطيع أن ألخص قولى بطرح شعار « نا غريزادجى نا شرقزادجى » (لاتسمم بالغرب ولا تسمم بالشرق) ، فدعونا اذن نمضى الى أبعد من هذا الجدال المستقطب دون ضرورة ، والفقر منهجياً فى بعض النواحي ، ونواصل مهمة دراسة هذه المجتمعات . وقد حذرت من مخاطر «التفسير» لكننى سأنهى حديثى بعبارة من القرآن يمكن بسهولة ودون تعسف على ما آمل - تفسيرها لتبرير هذا المشروع « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » ويمكن لهذا أن يكون شعار مسعانا غير المكتمل ، وغير القابل للاكتمال ، بالضرورة .

فهرس الكتاب

٩	مقدمة
١٦	الجزء الأول : فهم الشرق الأوسط
١٧	الشرق الأوسط والسياسة الدولية
٥٢	الثورة الإيرانية فى منظور مقارن
٩١	حرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١
١٢٧	الجزء الثانى : خرافات المواجهة
١٢٨	"خطر الإسلام" أم "خطر على الإسلام"
١٥٧	حقوق الإنسان والشرق الأوسط الإسلامى
١٨٩	العداء للمسلمين والسياسة المعاصرة
٢٣٢	خاتمة "الاستشراق" ونقاده

FRED HALLIDAY
ISLAM
& THE MYTH OF
CONFRONTATION

RELIGION AND POLITICS IN THE MIDDLE EAST



MADBOLI BOOKSHOP